

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav Blízkého východu a Afriky

**Diplomová práce**

Jitka Jeníková

Téma homosexuality v moderní arabské próze

The Theme of the Homosexuality in the Modern Arabic Prose

V Praze 2010

vedoucí práce: Doc. PhDr. František Ondráš, PhD.

## **Poděkování**

Mé poděkování patří především vedoucímu práce, Doc. PhDr. Františku Ondrášovi, PhD., bez jehož neocenitelné pomoci a podpory by tato práce nikdy nemohla vzniknout.

*Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.*

*V Praze dne 1. 5. 2010*

*Jan'kova*  
podpis

# OBSAH

<b>ÚVOD.....</b>	<b>4</b>
<b>1. VÝVOJ POHLEDU NA HOMOSEXUALITU V ARABSKÉ SPOLEČNOSTI.....</b>	<b>8</b>
1.1. LOTOVI LIDÉ .....	8
1.2. HOMOSEXUALITA VE STŘEDOVĚKÉ LITERATUŘE .....	14
<b>2. HOMOSEXUALITA V MODERNÍ ARABSKÉ LITERATUŘE .....</b>	<b>21</b>
2.1 HOMOSEXUALITA MUŽSKÝMA OČIMA .....	24
2.2 HOMOSEXUALITA ŽENSKÝMA OČIMA .....	54
<b>ZÁVĚR .....</b>	<b>65</b>
<b>SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY .....</b>	<b>68</b>
<b>RESUMÉ.....</b>	<b>71</b>
<b>SUMMARY .....</b>	<b>72</b>

# ÚVOD

Předmětem této diplomové práce je podat ucelený obraz pojetí tématu homosexuality v moderní arabské próze na základě rozboru narativních textů, jež se tohoto tématu dotýkají. V českých pramenech neexistuje žádné dílo, které by se otázkou homosexuality v moderní arabské próze, byť okrajově, zabývalo. Homosexualita<sup>1</sup> je i v západní, liberální společnosti, považována za kontroverzní jev. Společenskou normou je tolerance, homosexuálové nejsou (až na výjimky) nijak ostrakizováni a získávají stále více práv. Pro většinovou společnost nicméně není a nikdy nebude homosexuální orientace stejně přirozená jako heterosexuální<sup>2</sup>. Téma přístupu k homosexualitě v arabském světě je dlouhodobě řešeno v korelaci s otázkami etickými a náboženskými ve světle modernizace muslimské společnosti, stejně jako v kontextu otázky dodržování lidských práv. Způsob, jakým se otázka odlišné sexuální orientace zrcadlí v současné próze, je důležitý pro porozumění obecnějšímu přístupu k problematice homosexuality v arabské společnosti. Smyslem následující studie je objasnění historických, náboženských a sociálních kořenů přístupu k homosexualitě v arabském světě a zachycení vývoje, kterým prošlo ztvárněním této problematiky v moderní arabské próze – tedy v dílech 20. a 21. století.

Cílem následující studie není sestavení chronologického přehledu arabsky psaných děl, nýbrž se snažíme pomocí analýzy konkrétních literárních obrazů nalézt odpověď na otázku, jaké má v arabské moderní próze téma homosexuality místo, jaký je jeho účel a smysl. Zkoumáme, zda se tímto tématem autoři zabývají výhradně v souladu s oficiálním náboženským a trestněprávním přístupem<sup>3</sup>, podle něhož je homosexualita trestným činem

---

<sup>1</sup> Za tento termín vděčíme maďarskému publicistovi Károlymu Benkértovi, který s ním přišel roku 1869, ve snaze bojovat proti pruskému pronásledování homosexuálů. (JEMEK, V. *O prašivém houfci*. Praha, 2001. s. 26).

<sup>2</sup> Tento vyvažující termín se poprvé objevuje v 19. století – konkrétně v díle *Uranismus a unisexualita* (Uranisme et Unisexualité) Frankoangličana ruského původu Marca-André Raffalovitche. (JEMEK, V. *O prašivém houfci*. Praha, 2001. s. 35).

<sup>3</sup> Homosexualita je považována za trestný čin v Bahrajnu, Alžírsku, Libyi, Maroku, Tunisku, Libanonu, Ománu, na Palestinských samosprávných územích, Kataru, Saúdské Arábii, Sýrii, Spojených arabských emirátech a v Jemenu. Lze za ní uložit rozdílně vážné tresty – od finanční pokuty, přes trest vyhoštění ze země, odnětí svobody až po tělesné tresty (bičování) a trest smrti. Homosexualita není dle zákona

a vážným hříchem a jako taková odsouzeníhodná. Oficiálně je homosexuální identita považovaná za implantovaný společenský jev, který s sebou přinesla západní kolonizace a slouží jako důkaz rozkladu sociálních mechanismů, přílišné modernizace společnosti a odklonu od tradičních náboženských hodnot. Snažíme se vysledovat, jestli existují moderní arabští autoři, kteří pojmají toto téma relativně neutrálním způsobem ve snaze jej přijmout jako nedělitelnou součást životní reality.

Tato práce vychází primárně z prozaických literárních děl, jejichž autoři jsou arabského původu a/nebo píší arabsky. Při překladech a analýze textů vycházíme z osmi románů, které vycházely a vychází od druhé poloviny 20. století do současnosti. Základním požadavkem při výběru narativních děl bylo ztvárnění homosexuality a/nebo zobrazení homosexuálního vztahu nebo postavy. Autoři a autorky vybraných děl pochází z různých arabských zemí – Maroka, Libanonu a Egypta –, různých společenských vrstev a jejich texty vznikaly v časovém rozmezí šedesáti let, díky čemuž je možné vysledovat změnu v pohledu na homosexualitu a způsob jejího ztvárnění. Je zde také zřejmý rozdíl v přístupu k tématu u spisovatelů a spisovatelek, stejně jako je patrný odlišný způsob pojmání literárních postav a jejich charakteristiky. Kromě samotných narativních textů, z nichž je výraznější prostor věnovaný osmi románům – *Hmoždířské uličce* Nagība Mahfūze, *Nahému chlebu* Muḥammada Šukrīho, *Událostem v Šafránové uličce* Gamāla al-Ghītānīho, *Cti* Sun‘allāha Ibrahīma, *Koolaidy* Rabiha Alameddineho, *Jakubijánovu domu* ‘Alá’ al-‘Aswānīho, *Vůni gazely* Hanān aš-Šajch a *Kamení smíchu* Hudā Barakāt – nám jako zdroj sloužily především teoretické práce, které zpracovávají téma homosexuality v literatuře, a to jak ve světové, tak v arabské. Především je to krátká práce Frédéricy Lagrange *Male Homosexuality in Modern Arabic Literature*, která jako jedna z mála dostupných studií podává ucelenější obraz homosexuality v moderní arabské próze, avšak vzhledem ke své stručnosti nemá možnost věnovat se tématu do hloubky a spíše ve zkratce přibližuje středověký postoj k homosexualitě a představuje několik ústředních moderních prozaických děl, v nichž se téma homosexuality objevuje. Dále jsme v hojnější míře vycházeli z knihy Khaleda el-Rouayheba *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800* a to především v první části práce věnované historickému přehledu a středověké terminologii, jež studie Khaleda el-Rouayheba zpracovává velice detailně. Dílo se věnuje problematice pouze časově omezené etapě, a proto

---

explicitně trestně postižitelná pouze v Iráku, Jordánsku a Egyptě, rozhodně to však neznamená, že by v těchto zemích nedocházelo k diskriminaci homosexuálů.

nám posloužilo jako základ pro úvod do právní a terminologické problematiky. Pracovali jsme s hojným počtem dalších pramenů, jež se tématem homosexuality v muslimském světě zabývají z hlediska sociálního, historického a náboženského.<sup>4</sup> Pro komparaci vývoje pohledu na homosexualitu v západní společnosti a ve společnosti arabské nám posloužila díla světových (homosexuálních) autorů, která homosexualitu otevřeně zobrazují.

Práce je rozčleněná na dva velké celky. V první části se zabýváme vývojem pohledu na homosexualitu v arabské společnosti. Postoj k odlišné sexuální orientaci formovaly v první řadě náboženské texty, proto je první kapitola věnována rozboru pasáží Bible a Koránu, na jejichž základě náboženské autority homosexualitu odsuzují jako závažný hřích.<sup>5</sup> V následující části se snažíme zachytit rozpor mezi postojem práva, v jehož očích zůstává homosexualita trestným činem a obrazem homosexuality v arabské raně středověké a středověké poezii a próze, v níž se objevuje mimo jiná díla popisující homosexuální praktiky také nepřeberné množství básní opěvujících krásu mladých hochů. V druhé části práce analyzujeme ztvárnění homosexuality v moderních arabských románech. Zjišťujeme, jakým vývojem prošla arabská literatura s homosexuální tematikou od éry kolonizace a jak je ztvárněna v moderních arabských románech. Následující kapitoly jsou věnovány konkrétním obrazům mužské homosexuality, jejichž autory jsou muži, ženské homosexualitě, o níž píše ženy a neposlední řadě ztvárnění mužské homosexuality spisovatelkami a jejich rozboru. Narážíme zde na zjevně rozdílný přístup k mužské a ženské homosexualitě. Ženská homosexuality jako by (nejen v literatuře) ani neexistovala a její zobrazení je jen velice sporadické a zdá se, že je doménou spisovatelek.

V rámci analýzy zkoumáme, jaký zaujmají autoři k postavám s odlišnou sexuální orientací postoj – negativní, neutrální či snad dokonce pozitivní, zda se zabývají tématem první homosexuální zkušenosti, a pokud ano, jak jej zpracovávají – a to jak po stránce obsahové, tak stylistické. Sledujeme otázku hledání prvopočátků odlišné sexuální orientace a případných odpovědí na ni. Snažíme se odhalit, co autory motivuje ke zpracování tohoto tématu, zda jde o snahu zpracovat kontroverzní téma či realistické zobrazení skutečnosti.

---

<sup>4</sup> Viz. Seznam použité literatury.

<sup>5</sup> Je třeba nezapomínat, že arabská společnost není nábožensky homogenní a není možné klást rovnítko mezi Arab a muslim. Dle odhadů je téměř 10% arabského etnika křesťanského vyznání. Celkový počet Arabů je odhadován na 300 milionů. K islámu se v současné době hlásí více než 1,57 miliardy světové populace.

Analyzujeme, jakým způsobem charakterizují homosexuální postavy – zda jsou to spíše karikatury nebo v opačném extrému svým způsobem hrdinové, kteří se nestydí jít svou odlišností proti proudu. Na základě textů zjišťujeme jak (jestli vůbec) pojmají téma přijetí vlastní sexuální identity a případně následného otevřeného vystoupení a přiznání své odlišnosti.



# 1. VÝVOJ POHLEDU NA HOMOSEXUALITU V ARABSKÉ SPOLEČNOSTI

## 1.1. Lotovi lidé

V následující kapitole pojednáme o pasážích z Bible a Koránu, které se týkají proroka Lota a zničení měst Sodomy a Gomory, na jejichž základě odsuzují náboženské autority homosexualitu jako těžký hřích. Zároveň se zaměříme na snahu o revizi tohoto přístupu, který vychází (nejen) od progresivních muslimů, jejichž cílem je poukázat na jistou absurditu při vyvozování podobných závěrů, která je právě u Lotova příběhu zjevná.

Židovské, křesťanské a muslimské odsouzení homosexuality tradičně vychází z příběhu o proroku Lotovi (nebo Lůtovi, jak jej známe z Koránu). Biblickou verzi obsahuje kniha Genesis, ve které se Bůh rozhodl potrestat chování lidu Sodomy a Gomory poté, co se doslechl o jejich poklescích:

*[18:20] Hospodin řekl: „Křik Sodomy a Gomory je velký a jejich hřích velmi těžký.*

*[18:21] Proto sestoupím a uvidím: pokud jednali tak, jak nasvědčuje křik, jenž se mi donesl, je s nimi konec; a pokud ne, poznám to.“<sup>6</sup>*

Příběh pokračuje příchodem andělů do Sodomy. Lot je uvítá ve svém domě a pohostí je. Navečer se ale kolem Lotova domu shromáždí sodomští muži bez rozdílů věku a dožadují se Lotových hostí:

*[19:5] Volali na Lota: „Kde jsou ti muži, co k tobě přišli na noc? Vyveď je k nám, ať si jich užijeme!“*

---

<sup>6</sup> Bible. Překlad 21. století. [online]. URL: <http://online.bible21.cz/bible.php?kniha=genesis>.

*[19:8] Hle, mám dvě dcery, které ještě nepoznaly muže, vyvedu je k vám. Udělejte s nimi, co se vám zlíbí, jen nic nedělejte těm mužům - vešli přece pod ochranu mé střechy.*<sup>7</sup>

Sloveso „užít si“ v pátém verši je obvykle vykládáno jako eufemismus k sexuálnímu aktu, jenž naznačuje, že se mužští obyvatelé města chystali skupinově znásilnit dva anděly mužského pohlaví. Lot jim místo nich nabízí své dcery. Pohlaví zde ovšem nehraje až tak významnou roli, neboť andělé jsou Lotovými hosty, nachází se pod ochranou jeho domu a jeho povinností je bránit je za každou cenu.<sup>8</sup>

Přestože se nám díky tomuto příběhu z knihy Genesis dostalo slova „sodomie“, neobjevuje se v něm homosexualita jako běžně praktikovaná činnost. Boží hněv na město nepřivolal pohlavní styk mezi muži – Bůh byl již rozhněvaný kvůli špatnému chování obyvatel Sodomy a hrozba Lotovým hostům jejich hříšné a veskrze zkažené jednání jen potvrdila. Trestu neunikl ve městě nikdo, spolu s potenciálními násilníky ani ženy a děti. Dokonce ani Lotova žena – při útěku s dcerami z města neuposlechla božího příkazu, ohlédla se a proměnila v solný sloup.

V Koránu je Lot představován jako jeden z řady proroků (spolu např. se starozákonním Noem nebo Mojžíšem), jejichž poselství bylo lidmi odmítnuto, za což Bůh jejich lid potrestal:

*[12] A již před nimi to vše za lež prohlašoval lid Noemův, obyvatelé ar-Rassu i Thamúdovci,*

*[13] Ādovci, Faraón i Lotovi soukmenovci,*

*[13/14] lidé Houštin i národ tubbāʿū – ti všichni posly za lháře prohlásili, však uskutečnila se hrozba nad nimi.*<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> WHITAKER, B. *Unspeakable Love*. Los Angeles, 2006. s. 185.

<sup>9</sup> *Korán*. Přel. I. Hrbek. Praha, 2000. s. 178.

Na rozdíl od Bible je koránská verze fragmentárnější. Lot je zmíněn v celkem 14 súrách a stejně jako v Bibli, i zde je osud Lotových spoluobčanů jasný již v okamžiku příchodu božích poslů:

*[58] Odvětili: „Byli jsme vysláni k lidu hříšnému*

*[59] – kromě rodu Lotova, jež věru celý zachráníme*

*[60] vyjma ženy jeho, neboť jsme o ní již rozhodli, že bude mezi opozdilými.“<sup>10</sup>*

Lot má obavy především o bezpečí svých hostů: „Udělal se mu nevolno a pojala jej úzkost o ně, že nebude je moci chránit.“<sup>11</sup> V súře *Al-Hidžr* příběh pokračuje:

*[67] Rozradostnění zprávou přispěchali lidé města onoho*

*[68] a Lot jim pravil: „Toto moji hosté jsou, zneuctění mi tedy nezpůsobte,*

*[69] však Boha se bojte a hanbou mne nepokrývejte!“*

*[70] Pravili: „Což jsme tě nebránili před vším lidstvem?“*

*[71] I zvolal Lot: „Hle, zde dcery mé máte, když už to spáchat chcete!“<sup>12</sup>*

Súra *Húd* popisuje tento incident odlišně:

---

<sup>10</sup> Ibid. s. 201-202.

<sup>11</sup> Ibid. s. 315.

<sup>12</sup> Ibid. s. 202.

[78] *A seběhl se u něho v chvatu lid jeho a oni již dříve činy hnusné páchali a řekl jim Lot: „Lide můj, zde máte dcery mé, ony jsou pro vás čistší. Bojte se Boha a nezahanbujte mne v hostech mých. Což není mezi vámi jediný muž spravedlivý?“*

[79] *Zvolali: „Ty přece víš, že na dcery tvé si žádné nároky neděláme, a ty dobře víš, čeho si žádáme!“*

[80] *Odpověděl: „Kéž bych měl dosti síly proti vám, či kéž bych se mohl utéci k opoře mocné!“<sup>13</sup>*

V sůře *Měsíc* je celý incident zmíněn dokonce jen jedinou větou:

[37] *A přáli si jeho hosty svést, však oči jejich jsme oslepili: „Okuste trestu Mého a varování!“<sup>14</sup>*

Tyto verše obvykle slouží jako základ pro odsouzení homosexuality, přestože z nich není možné takto naprosto jistě usuzovat. Poznámky se totiž objevují odděleně od samotného příběhu o Lotovi, tudíž je obtížné je správně chronologicky zařadit a získat tak jasný obraz o jejich skutečné souvislosti. Je možné, že Lot reagoval na hrozbu, kterou představovali obyvatelé města jeho hostům – v tomto případě, stejně v Bibli, by šlo o pokus o znásilnění, což by mělo ve vztahu k otázce běžného praktikování homosexuálních aktů jen pramalou relevanci. Je také možné, že se jeho poznámka vztahuje k předchozí události, o které nic nevíme. Můžeme pracovat s předpokladem, že obyvatelé města (především muži) byli skutečně zničeni záhy poté, co sexuálně ohrožovali Lotovy hosty, zároveň zde však vystupují další osoby, jako Lotova žena, které podlely trestu pro pochybení nesexuálního charakteru.<sup>15</sup>

V sedmé [7:79/81] a dvacáté sedmé [27:56/55] sůře se hovoří obecně o vášni mezi muži, avšak ve dvacáté šesté sůře *Básníci* [26:166] je specifikováno, že muži takovým

---

<sup>13</sup> Ibid. s. 315.

<sup>14</sup> Ibid. s. 163.

<sup>15</sup> KUGLE, S. *Sexuality, Diversity, and Ethics*. Londýn, 2003. s. 207.

chování zanedbávají své *manželky* – v takovém případě by se na scéně objevilo téma cizoložství, které je závažné bez ohledu na pohlaví sexuálních partnerů.

Jeden z názorů pracuje s tezí, že sodomští muži měli ve zvyku znásilňovat oběti přepadení – štědrost a pohostinnost, kterou v příběhu představuje Lot, ostře kontrastuje s praktikami jeho sousedů (Sodoma a Gomora nejsou v Koránu pojmenovány). Neměli ve zvyku hostit cizince; naopak je odháněli, nedávali pocestným najíst; okrádali je. Nestarali se o hosty a nuzné; znásilňovali je, aby tak nad nimi získali absolutní moc. Korán na nejzákladnější úrovni pracuje s tvrzením, že humánní hodnoty vychází z víry v Boha a nehumánní z modloslužebnictví. Sexuální chování Sodomských je možné interpretovat jako důsledek jejich etické zkaženosti. Jejich jednání lze vnímat spíše jako důsledek celkového pohrdání etickými hodnotami, než jako zobrazení uspokojování sexuální potřeby a obzvláště důležité je jejich popírání Lota jakožto proroka.<sup>16</sup>

Podle jednoho z *ḥadīthů* požádal Abū Džafar proroka Muḥammada, aby mu popsal, co se stane s těmi, kteří se nebudou chtít dělit s ostatními. Prorok odrecitoval verš z Koránu: „A ti, kdož ochrání duše své před lakotou, ti budou blažení.“ (súra Shromáždění 59:9)<sup>17</sup> a odpověděl: „Povím vám, jaké má lakota důsledky. Lotovi lidé žili ve městě, kde se odmítali dělit o jídlo s ostatními. Toto lakomství vedlo k nevyléčitelné chorobě, která napadla jejich pohlavní orgány (*furūdž*)... Jejich město leželo na hlavní cestě mezi Sýrií a Egyptem karavany mívaly ve zvyku zde zastavovat a nechat se hostit. To se dělo až do chvíle, kdy jejich lakomství překročilo meze a oni začali být nespokojení. Nenasytlost a lakota je začala ponoukat, aby je znásilnili (*fadaḥa*), aniž by cítili sexuální potřebu, a tím je zneuctili. Chovali se tak, dokud nezačali sami vyhledávat muže a násilím se jich nezmocňovali.“ Znásilnění není primárně o sexuálním aktu, rozkoši nebo vztazích. Jde při něm především o moc a autoritu.<sup>18</sup>

Příběh o Lotovi, tak jak je obecně vnímán, je typickým příkladem interpretace biblických pasáží omezeným, striktním způsobem. To, co začalo nejspíš jako židovské lidové

---

<sup>16</sup> KUGLE, S. *Sexuality, Diversity, and Ethics*. Londýn, 2003. s. 212.

<sup>17</sup> *Korán*. Přel. I. Hrbek. 4. vyd. Praha, 1972. s. 545.

<sup>18</sup> *Ibid.* s. 214.

vyprávění<sup>19</sup>, se změnilo v zákonný precedens do té míry, že mohou islámští učenci doporučit kamenování jako variantu trestu smrti za sodomii na základě Božího trestu Sodomy – kamenům pršícím z nebe.

V knize Genesis Lotův příběh pokračuje vsutku podivuhodnou a málo známou sexuální epizodou, která následovala po zničení Sodomy. Spravedlivý Lot odešel se svými dvěma dcerami žít do jeskyně, ale neměl žádného mužského dědice. Dcery se rozhodly vyřešit situaci tak, že otce opily, a poté s ním měly pohlavní styk. Toto se odehrávalo po dvě noci a dcery Lotovy, když nastal čas, povily syny. Zde se nabízí otázka: jak je možné, že ti, kteří tak ochotně interpretují předcházející část příběhu o Lotovi, jakožto Boží odsouzení homosexuality, se už nijak nehrnou do interpretace jeho vyvrcholení jako božího posvěcení incestu pod vlivem alkoholu?<sup>20</sup>

Homosexualita je dodnes náboženskými autoritami i společností odsuzována na základě těchto krátkých, sporných pasáží, jež slouží jako základ při formování pohledu na homosexualitu. Kritika tohoto přístupu se neobjevuje pouze v teoretických pracích, jež se tematikou homosexuality v islámském prostředí zabývají, ale i v textech narativních, v nichž autoři zapracovávají obraz sporného výkladu náboženských textů ve snaze poukázat na rozporuplný výběr určitých pasáží, kdy jsou některé zcela ignorovány a jiné následně aplikovány v rámci formování náboženského práva a společenského úzu od středověku až po současnost. V následující kapitole však bude zároveň zřejmé, že ačkoliv je v očích práva homosexualita trestným činem, středověká arabská společnost k určitým formám homosexuální lásky stavěla výrazně odlišným způsobem (tedy tolerantněji) než společnost současná.

---

<sup>19</sup> ARMSTRONG, K. *Not-so-holy matrimony* [online]. URL: <http://www.guardian.co.uk/comment/story/0,,987573,00.html>.

<sup>20</sup> WHITAKER, B. *Unspeakable Love*. Los Angeles, 2006. s. 192.

## 1.2. Homosexualita ve středověké literatuře

*Je taková zbožná tradice*

*Chalífů Abú Bakra a Usmána*

*- chvála jim za to budiž vzdávána -*

*jak perla navlečená na nitce:*

*Kdo ví, že obejmout*

*srnečka, když ho líbá,*

*je činnost bohulibá,*

*jako by vykonal do Mekky pout'.<sup>21</sup>*

(Abū Nuwās)<sup>22</sup>

Podle Koránu nezavinila „vyhnání“ Adama a Evy z ráje sexuální touha a muslimové sex obecně nevnímají jako tělesnou zkaženost tohoto světa. Sexuální touha je spíše součástí stvoření a vyjádřením Boží moudrosti. Spojuje lidi, nutí je, aby konfrontovali svá duševní a etická přesvědčení a umožňuje vznik dalších generací.<sup>23</sup> Zároveň je však na sex nahlíženo pozitivně, pouze pokud je praktikován za stanovených podmínek v rámci manželství mužem

---

<sup>21</sup> ABÚ NUWÁS. *Cestou karavan*. Praha. 1976. s.73.

<sup>22</sup> V klasické arabské literatuře se v abbásovském období (750 – 1258) objevují homosexuálně orientovaní autoři, kteří se za svůj životní styl rozhodně nestyděli. Patří mezi ně i jeden z největších básníků rané abbásové doby Abū Nuwās (756/762 – 813/815), který ve svých milostných básních sice opěvoval řadu žen, ale homosexuální sklony u něho vždy převažovaly. Abū Nuwās je ovšem nikdy neskrýval a někdy svou uvolněnou morálku snad i schválně stavěl (ve snaze provokovat) na odív. V porovnání s předchozím, umajjovským, obdobím (661 – 750) nebo dokonce s obdobím předislámským, je to nový jev. Kultura abbásovského chalífátu byla silně ovlivněná Persií a mužský ideál už nepředstavoval beduín žijící v drsných pouštních podmínkách – stanovou plachtu vystřídal luxus, zjemnělý městský život a přepych.

<sup>23</sup> Tím se islám od zbývajících abrahámovských náboženství odlišuje. Židovské autority vnímají sex pozitivně jen v případě, že je jeho cílem plození, a křesťanství (stejně jako velké množství interpretací buddhismu) se k sexuálním touhám staví výrazně negativně. Rané křesťanské vůdčí osobnosti zápolily s otázkou, zda by věřící měl vůbec mít sex, a s hrůzou uvažovaly nad tím, zda bude znovuvzkříšení „tělesné“ a ponese s sebou tudíž i pohlavní orgány a sexuální touhy. (KUGLE, S. Siraj al-Haqq *Sexuality, Diversity, and Ethics*. Londýn, 2003. s. 192.)



a ženou. Islámské právo obecně odsuzuje anální styk – a to včetně jeho provozování manželi – pokud jej praktikují dva muži, mohou v jeho důsledku čelit velmi těžkým trestům, včetně trestu smrti.<sup>24</sup>

Sunnitské právní školy pojmají otázku homosexuálního aktu různě. Hanafijský madhab je jedinečný v tom, že *liwāt* (sodomii) nepovažuje za smilstvo a tudíž ho neřadí do kategorie zločinů, za něž jsou tresty určeny v Koránu nebo v sunně (*ḥadd*). Hanafijští právníci se shodli, že by za tento zločin měl následovat trest bitím dle uvážení<sup>25</sup>. Jestliže se potrestaný dopustil *liwātu* opětovně, mohl za něj být popraven. Dle zákoníků Osmanské říše měla být aktivní sodomie trestána pokutou, jejíž výše záležela na občanském stavu aktivního účastníka homosexuálního styku (ženatý muž platil výrazně vyšší pokutu než muž svobodný) a na jeho finančních možnostech. Za pasivní účast si odsouzený vysloužil určitý počet ran bičem a pokutu.

Šafi'ovský směr pokládá *liwāt* za jednu z forem *zinā* (smilstvo), i když systém trestů, jež za něj mohou být uloženy, je poněkud zvláštní. V případě, že došlo k zakázanému vaginálnímu styku, mohl být pachatel, jestliže byl *muḥsan* (on či ona se nacházeli ve stavu *iḥsán*, a tedy konzumovali legálně uzavřené manželství), odsouzený k trestu smrti ukamenováním. Pokud nebyl jedinec *muḥsan*, čekal ho trest sto ran bičem (padesát, jestliže šlo o otroka) a jednoleté vyhnanství. Pokud šlo o anální styk, ať už mezi dvěma muži nebo mezi mužem a ženou (který nebyla jeho manželka nebo konkubína), byl trest stejný, s tím rozdílem, že pasivní partner nemohl být odsouzen k trestu smrti ukamenováním. Důvod je poměrně zvláštní – na anální otvor se totiž nevztahuje stav *iḥsán*.

V hanbalovském madhabu je *liwāt* trestán stejně jako zakázaný vaginální styk: jestliže byl pachatel *muḥsan*, čekal ho trest smrti ukamenováním, v opačném případě sto ran bičem (padesát, pokud šlo o otroka).

---

<sup>24</sup> Například na líbání, mazlení nebo neanální styk pohlíží výrazně mírněji. Právní kodex nevidí problém v estetickém vnímání mužské krásy, a dokonce i takoví teologové, jako byl Imām Ibn Ḥanbal (z. 855) připouští, že je přirozené doceňovat půvaby dospívajících hochů. Hříchem je samotná realizace těchto tužeb sexuálním aktem.

<sup>25</sup> V případě, že mělo bití například formu bičování, neměl počet ran přesáhnout třicet devět, což je méně, než nejnižší počet uváděný za *ḥadd*.



Málíkovská škola je unikátní tím, že rozlišuje trest za anální styk mezi mužem a ženou (která není jeho manželkou ani konkubínou) a mezi dvěma muži. První jmenovaní měli být vystaveni trestu odpovídajícímu zakázanému vaginálnímu styku. Druzí bezpodmínečně ukamenováni.<sup>26</sup>

Podle Encyklopedie islámu je ukládán nejtěžší trest v hanbalovském směru. Ostatní tři odsuzují aktéry *liwātu* „jen“ k mrskání a případně, pokud je muž *muḥsan*, i k vyhnanství. Jestliže není *muḥsan*, jsou tresty výrazně nižší (Ibn Ḥazm jde tak daleko, že snižuje trest na deset ran).<sup>27</sup>

Ší'ca předepisuje za *liwāt* trest smrti (způsob není přesně stanoven) bez ohledu na osobní stav zúčastněných. Neanální styk, na který sunnitské právní školy pohlíží jako na menší hřích, a za nějž ukládají tělesný trest mrskání (počet ran zde záleží v konkrétním případě), je zde považován za vážný hřích a následuje za něj sto ran, a pokud se někdo tohoto „zločinu“ dopustí čtyřikrát, může být popraven.<sup>28</sup>

K usvědčení z aktu penetrace je zapotřebí podle šáfi'ovského, málíkovského a ší'itského madhabu minimálně čtyř svědků, podle hanafijské školy dva. Počet svědků homosexuálního styku se liší od počtu svědků sexu heterosexuálního, při němž musí ve všech případech svědčit čtyři muži, kteří musí být schopni viděný akt detailně popsat.<sup>29</sup>

Ve středověké jurisprudenci se některé termíny – jako například označení pro orální sex – vůbec nevyskytují, a tudíž nemají v rámci *fiqhu* žádný status.<sup>30</sup>

Islámské právo tedy považuje homosexualitu za odsouzeníhodnou a zakazuje ji. V dějinách islámských zemí je však možné nalézt období, ve kterých jako by tento zákaz

---

<sup>26</sup> EL-ROUAYHEB, K. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*. Londýn, 2005. s. 118-121.

<sup>27</sup> BIRKEN, A., KIEL, M. Liwát. In *Encyclopedia of Islam*. Leiden, 1986. s. 776.

<sup>28</sup> EL-ROUAYHEB, K. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*. Londýn, 2005. s. 121.

<sup>29</sup> PETERS, R. *Crime and Punishment in Islamic Law*. New York, 2005. s. 14-15.

<sup>30</sup> LAGRANGE, F. *Homosexuality in Arabic Literature*. Londýn, 2000. s. 171.

příliš neplatil. Někteří básníci šli dokonce tak daleko, že ve svých sbírkách oddělují básně věnované ženám od básní napsaných pro muže.<sup>31</sup>

V literatuře raného osmanského období (1516 – 1798) nalezneme velké množství sympatizujících odkazů na homosexuální lásku. Dokladem mohou být například milostné dopisy, jejichž nejčastějším námětem byla jednoznačně vášnivá láska (*‘išq*). Pokud básníci hovoří o „milovaných“, používají ve většině případů mužský rod. Zde je zapotřebí zdůraznit, že to automaticky nemuselo znamenat, že adresátem byla osoba mužského pohlaví. V klasické arabštině bylo v pořádku používat pro slovo „milovaný“ (*maḥbūb*, *ḥabīb*) mužský rod, navzdory tomu, že autor hovořil o ženě. Navíc je třeba si uvědomit, že dvě nejčastěji užívané metafory v milostné poezii – gazela (*ghazāl*, *šādin*, *rīm*, *rasha’*) a měsíc (*qamar*, *badr*) – jsou mužského rodu. Milostné dopisy z této doby však neobsahují žádnou zmínku o mužích, které přitahují jiní dospělí muži. Neznamená to, že takoví muži neexistovali, stejně tak totiž nemáme z tohoto období žádné milostné dopisy, které by psaly ženy. Ve většině případů se zdá být portrétovanou osobou dospívající chlapec. Mezi částí odborné veřejnosti stále ještě panuje názor, že arabská milostná poezie opěvuje zásadně jen ženy, to však může být pravdou, pouze pokud by byla řeč o poezii předislámské nebo raně islámské. Jestliže se má tvrzení týkat poezie devátého až devatenáctého století, není jej možné považovat za pravdivé, protože v této době je častěji než žena zobrazovaný muž.<sup>32</sup>

Básnické antologie, slovníky osobností a beletristické práce věnované světské lásce často bez jakéhokoli náznaku odsouzení referují o pederastických milostných aférách významných básníků, náboženských učenců a prominentních politiků. Nezanedbatelná část poezie raného osmanského období se nese v pederastickém tónu – popisuje vášnivou lásku dospělého básníka k nezletilým chlapcům. Záliba v milostných pletkách s mladičkými chlapci nešla evropským cestovatelům této doby, ačkoli o ní mnozí mlčí, část z nich o milostných citech místních mužů chovaných mladým hochům hovoří převážně s údivem a silným znechucením.

V literárních textech se v souvislosti s homosexualitou nejčastěji setkáme s pojmem *liwāt*, který označuje obecně sodomii. Další, často používaný termín, je *ubna* označující

---

<sup>31</sup> EL-ROUAYHEB, K. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*. Londýn, 2005. s. 3.

<sup>32</sup> Ibid. s. 75.

muže, který touží po anální penetraci. Vzhledem k poměrně striktnímu rozdělení rolí v muslimské společnosti nepřekvapí, že existují rozdílné termíny pro aktivní a pasivní účastníky styku – tedy, termín *lūṭī* se užívá pro aktivní stranu, zatímco *muchannath*, *ma'būn* (nebo hovorověji *‘ilq*) pro stranu pasivní.<sup>33</sup> *Ubna* nebylo považováno za hřích, který by mohl někdo jen tak spáchat – například jako pití alkoholu nebo krádež. *Ma'būn ubna* trpěl, byl jím v podstatě postižen jako nemocí, zatímco *liwāṭ* bylo jednoduše něco, co *lūṭī* dělal. Mezi další používané termíny patřil *mu'džir* (pasivní prostitut), *dabb* (aktivní sodomita, který rád své oběti znásilňuje ve spánku bez ohledu na jejich věk) nebo *musāḥiqā* (lesba).

Na Blízkém východě rané osmanské doby se předpokládalo, že se homosexuální vztah odehrává mezi dospělým mužem (jenž byl stereotypně považovaný za „mužského“ partnera) a dospívajícím chlapcem (v roli „ženy“), označovaným jako *amrad* (bezvousý chlapec)<sup>34</sup>, *ghulām* nebo *sābī* (chlapec); případně také *fatā*, *šābb* nebo *ḥadath* (mladík) – přestože byl biologicky „muž“, nebyl to ještě úplný „muž“ v kulturním slova smyslu, neboť se mu nedostávalo viditelné pohlavní charakteristiky: vousů. Vousy nebo knír byly symboly mužské cti, přísahal se na ně a bylo možné skrze ně i někoho urazit.<sup>35</sup> Holení vousů bylo pravděpodobně velice přímým a indiskrétním vyjádřením faktu, že se mladíkovi zájem mužů líbí a nijak s dosažením dospělosti nespěchá.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Dle lékaře Dāwūda al-Antākīho (z. 1599) se muži, spadající do kategorie *ma'būn* vyznačují zženštilostí a většinou trpí slabostí, kašlem, malátnostmi, vyschlými rty, tělnatostí a zvětšeným pozadím. Jako léčbu doporučuje al-Antākī odvary z lapis lazuli, lupenatých hub, aloe, řečiku lentišku nebo hřebíček s jogurtem, což mělo způsobovat utlumení naléhavých tužeb. Dále vyzdvihoval účinnost tření análního otvoru popelem získaným ze spálených chlupů z pravého stehna hyeny. (EL-ROUAYHEB, K.. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*. Londýn, 2005. s. 26.).

<sup>34</sup> Určit přesný věk, ve kterém byli chlapci pro muže přitažliví, je poměrně náročné. Například termín *amrad* může sloužit jako označení prepubescentního chlapce, kterému ještě nezačaly rašit vousy, stejně jako mladíka, kterému ještě nerostou vousy rovnoměrně, tedy klidně až do věku kolem dvaceti let. Dalo by se ovšem vymezit věkové rozmezí zhruba od sedmi, osmi let do dvaceti let, kdy se očekávalo již plné dosažení tělesné dospělosti.

<sup>35</sup> EL-ROUAYHEB, K. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*. Londýn, 2005. s. 26.

<sup>36</sup> I v evropském středověku představovaly vousy znak sociálního statutu a jejich holení se považovalo společenské a sexuální stigma, stejně jako ženská gesta, jež se v literatuře často stávala terčem satirického posměchu. (WOODS, G. *A History of Gay Literature*. Londýn, 1998. s. 41-52)

Očekávalo se, že rodina ochrání chlapce před sexuálními návrhy starších mužů, a pokud se jí to nepovedlo, byla zneuctěna. Nebyli ale výjimkou ani rodiče, kteří se byli ochotni dívat stranou, obzvláště pokud byl zájemce dobře situovaný.<sup>37</sup>

S dospělými muži, které přitahuje jiný dospělý muž, se setkáváme jen výjimečně, kromě literatury, která je *mudžún* (nestydatá) a *suchf* (obscénní). Pokud vousatý muž toužil po jiném muži, znamenalo to, že chce být v podřízeném postavení, a to buď skrytě (čímž poskytoval perfektní materiál pro *hidžá'* – satiru) nebo s veřejnou okázalostí. *Chanath* (zženštilost) je tématem mnoha anekdot žertujících na témata, která se vymykají normám.<sup>38</sup> Muž, který zbožňuje falus jiného muže, zjevně přiznává ztrátu vlastní mužnosti, protože se spoléhá na nástroj někoho jiného – Tawhīdī zaznamenal velice ostré vyjádření Ibn Abbāda (z. 1010) na toto téma: „Nespoléhej se na ptáka, kterého najdeš v cizích kalhotách. Není žádný jiný pták, než ten tvůj ztopořený: pokud budeš muset spoléhat na cizího, zradí tě, zahanbí tě, zostudí tvůj dům a zhanobí tě.“<sup>39</sup> V jedenáctém století sepsal Zijárovec Kajkā'ūs *Naṣīḥatnāme* (Knihu rad), v níž shromáždil ponaučení pro svého syna, jak se chovat v různých životních situacích:<sup>40</sup> jako vladař, při lovu, výchově dětí a také při volbě sexuálního partnera: „Z žen a jinochů se neomezuj jen na jediné pohlaví, abys vychutnal obou a aby se jedno z nich nestalo tvým nepřítelem. V létě obcuj s jinochy a v zimě se těš se ženami.“<sup>41</sup> Tuniský mineralog Ahmad at-Tifāšī (z. 1253) je autorem knihy *Nuzhat al-albáb fī má júdžad fī kitáb* (Promenáda srdcí, která není k nalezení v žádné jiné knize) plné pikantních a často velice vtipných anekdot z prostředí pasivních i aktivních homosexuálů, jejich argotu, klasifikace mužských pohlavních orgánů podle jejich tvaru a velikosti a jejich duchaplných

---

<sup>37</sup> EL-ROUAYHEB, K. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*. Londýn, 2005. s. 29.

<sup>38</sup> LAGRANGE, F. *Homosexuality in Arabic Literature*. Londýn, 2000. s. 173.

<sup>39</sup> AT-TAWHĪDĪ, ABŪ HAJJĀN (z. 1023), *Achlāq al-wazīrajn*, v redakci Muhammada ibn Tawīt at-Tandžī, Bejrút, 1992. s. 103: „lā tu'awwil 'alā 'ajr fī sarāwil ghajrika. Lā 'ajr illā 'ajr tamatta taḥta anātika. Fa'innaka in 'awwalta 'alā dhālika chanaka wa šanaka wa faḍaḥa chanaka wa manaka.“

<sup>40</sup> Žánr tzv. zrcadel princů, tedy knih, jež obsahovaly ponaučení a rady panovníkům, jak správně vládnout a žít, byl v této době velice populární.

<sup>41</sup> KAJKĀ'ŪS. *Kniha rad*. Praha, 1977. s. 84.

(a často bezbožných) reakcí na opovržení, kterého se jim dostávalo od heterosexuálů a zbožných mužů.<sup>42</sup>

Je tedy zjevné, že ačkoliv se postoj náboženského práva k homosexualitě od vzniku právních škol (tedy zhruba od 8. století) nezměnil, společnost jasně oddělovala homosexuální vztah mezi dospělými muži (o lesbických vztazích texty mlčí), který považovala za zvrácený a ostudný, od styku dospělého muže a mladým hochem v roli ženy. Praktikování pederastie pravděpodobně nebylo ojedinělým jevem, a ačkoliv z právního hlediska představovalo de facto stejně závažný hřích, jako homosexuální styk mezi dospělými muži, společnost ji zjevně tolerovala.

---

<sup>42</sup> WOODS, G. *A History of Gay Literature*. Londýn, 1998. s. 56.

## 2. HOMOSEXUALITA V MODERNÍ ARABSKÉ LITERATUŘE

Existuje několik vysvětlení, proč homoerotická témata z literatury od devatenáctého století vymizela. První výklad souvisí se sociopolitickým kontextem, v němž literární díla vznikají. Současní arabští autoři, ať už vládnoucí režim podporují, zaujímají vůči němu neutrální stanovisko, nebo stojí v opozici, se vši silou snaží vyhýbat případnému obvinění (ať už ze strany vlády nebo opozičních sil) z kažení společnosti. Cenzuru a autocenzuru nelze od psaní ve dvacátém století oddělit a autor tudíž nemůže psát o něčem, o čem předem ví, že to společnost nepřijme, nebo co může (v horším případě) ohrozit něčí život.

Změna společenského klimatu vedla v důsledku k velké ostražitosti cenzorů a vymizení homosexuality z literatury. Koloniální konfrontace se Západem přinesl a novou sadu morálních principů, které v urbanizovaných arabských společnostech velice rychle přijaly masku *‘ādātunā wa taqālīdunā* (naše zvyky a tradice). Ve skutečnosti se tyto nové etické trendy začaly objevovat v období *naḥḍy* (obrození) a často jsou v rozporu se zobrazením mužnosti v klasické literatuře a širším spektrem uspokojovaných mužských tužeb, k nimž nabádá *adabová* literatura. Nově vnucené hodnoty jsou reformistickou konstrukcí, která vznikla jako průnik standardizované sexuality teoretické islámské morálky, vlivu koloniální nadvlády a touhy přijmout viktoriánské normy jakožto symboly „civilizace“.

„Modernizace“ společnosti, která probíhá od druhé poloviny devatenáctého století, vedla k vymýcení homosexuality z veřejného života. Přestala být tolerovanou záležitostí, která byla trnem v oku Evropanům, jakožto „orientální zhýralost“ *par excellence*. V současných arabských společnostech prošla sexualita důslednou „normalizací“, přestože se „západní hodnoty“, ze kterých se má na poli sexuální morálky vycházet výrazně vyvinuly a posunuly směrem k liberalismu. Ironií je, že ačkoliv se tvrdí, že tento přísný důraz na morálku vyjadřuje arabsko-islámskou identitu, morální hodnoty, o nichž se v takovém případě hovoří, jsou produktem Západu a Západ samotný je od šedesátých let začal zpochybňovat.<sup>43</sup>

Cenzura vychází také z masové gramotnosti. Nagīb Mahfūz zdůrazňuje rozdíl mezi klasickou a moderní literaturou: „Klasický arabský *adab* vznikl jako literatura příjemných nocí naplněných konverzací s přáteli a byl omezen jen na soukromé salony. Neexistovali žádní vydavatelé nebo média. Abū Nuwās, al-Ḥusajn ibn aḍ-Ḍaḥḥāk a jejich laskaví

---

<sup>43</sup> LAGRANGE, F. *Homosexuality in Arabic Literature*. Londýn, 2000. s. 190-191.



společníci společně sedávali a recitovali verše. (V Egyptě dvacátého století) máme al-Awādīho al-Wākila a jeho skupinu, kteří tvoří mnohem „žhavější“ poezii, nikdo ji ale nevydává. Tyto záležitosti nevymizely, dál ale zůstávají v soukromých literárních kruzích. U všech (neo-) klasických básníků nalezneme tento žánr veršů, dokonce i u Hāfize Ibrahīma (...), když však básníci sestavují svůj *dīwān*, potlačují tyto verše (...). Moderní distribuce prací podněcuje autocenzuru. (...) Vydavatelé chtějí, aby spisovatelé respektovali veřejný názor a náboženské hodnoty.“<sup>44</sup>

Dnes se v souvislosti s homosexualitou často setkáme s termínem *šudhūdh džinsī*, kdy „*šudhūdh*“ znamená odchylka, výjimka, nepravidelnost, anomálie či zvláštnost a „*džinsī*“ adjektivum sexuální nebo pohlavní. Homosexualita se také označuje jako *inhirāf*, který můžeme přeložit jako odchylka, odklon nebo úchylka. Politicky korektnějším termínem je *mithlīja džinsīja* nebo také *džunūsīja*, které odpovídají západnímu termínu „homosexualita“. Tyto termíny jsou však nové a v dialektech pro ně neexistují ekvivalenty. V klasické arabštině, stejně jako donedávna v západním světě, nebyla homosexualita považovaná za *identitu* a jazyk rozlišoval různé typy homosexuálního *chování*. Zároveň zůstává otázkou, nakolik vnímá samotná arabská společnost například termín *šudhūdh džinsī* jako emočně zabarvený a nakolik je v současnosti de facto spíše neutrální než negativní.<sup>45</sup>

Práce v arabštině, které se věnují tématu homosexuální erotiky, jsou velice opatrné při volbě používané slovní zásoby a před označením „homosexualita“ dávají přednost „homoerotismu“, „sexualitě stejného pohlaví“ nebo dokonce i výrazu *homosensualité*.<sup>46</sup>

Přestože se tedy s tématem homosexuality v moderních narativních textech vykazujících arabskou kulturní identitu setkáváme, stále je to téma, jež zjevně podléhá silné

---

<sup>44</sup> LAGRANGE, F. – z rozhovoru s Nagíbem Mahfúzem, 8. 8. 1998. (LAGRANGE, F. *Homosexuality in Arabic Literature*. Londýn, 2000. s. 191-192.)

<sup>45</sup> Tato otázka je při práci s arabským textem, jenž s tímto tématem nějakým způsobem nakládá, podstatná – jak překládat do češtiny výraz *inhirāf*? Český ekvivalent „úchylka“ je výraz čistě negativní, pozitivní úchylku čeština nezná. V překladových pasážích se, pokud se nedomnívám, že je negativní hodnocení na místě, doslovnému překladu vyhýbám a dávám přednost neutrálnějším výrazům, které odpovídají danému literárnímu obrazu.

<sup>46</sup> LAGRANGE, F. *Homosexuality in Arabic Literature*. Londýn, 2000. s. 171.

autocenzuře, ačkoliv je vývoj jeho zpracování a pojmání v průběhu dvacátého a počínajícího  
jedenadvacátého století jasně patrný.



## 2.1 Homosexualita mužským očima

V této kapitole se budeme zabývat rozbořem děl, v nichž se objevuje téma mužské homosexuality, a jejichž autory jsou muži. Díla řadíme chronologicky ve snaze zachytit postupný vývoj obrazu homosexuality – začneme rozbořem postavy kavárníka Kiršy z románu Nagība Mahfūze *Zuqāq al-midaqq* (Hmoždířská ulička) z roku 1947. Dále se budeme věnovat autobiografické knize Muḥammada Šukrīho *Al-chubz al-hāfī* (Nahý chléb; francouzsky 1972, arabsky 1982), románu Gamāla al-Ghītānīho *Waqā' i' hārati z-za'farānī* (Události v Šafránové uličce; 1976), románu Sun'allāha Ibrahīma *Šaraf* (Čest; 1998), knize *Koolaid* (1998) Rabiha Alameddineho a románu 'Imārat *Ja'qūbijān* (Jakubijánův dům; 2002) 'Alā' al-'Aswānīho. S výjimkou Maročana Muḥammada Šukrīho a Libanonce Rabiha Alameddineho jsou všichni autoři Egypťané.

Obrazy homosexuality v moderních narativních textech můžeme obecně shrnout do tří skupin: Za prvé představuje homosexualita rys tradiční společnosti a jejím ztvárněním je buď její kritika, nebo prostý, neutrální popis některé z vedlejších postav. Za druhé může být homosexualita vyjádřena v rámci traumatického vztahu s tím „druhým“, obvykle cizincem ze Západu, kdy se může a nemusí jednat o metaforu vztahu západního světa k arabské zemi. Do třetí skupiny by patřily obrazy homosexuálního partnerského vztahu, v němž jsou oba zúčastnění rovnocennými partnery.

Ztvárnění homosexuality v moderní arabské próze se v porovnání se středověkou literaturou nese v naprosto vážném tónu – neobjevují se žádné texty, které by homosexualitu zesměšňovaly, nebo by si nějakým způsobem dělaly z odlišné sexuální orientace legraci. Ve většině rozebíraných děl není homosexualita ústředním tématem a slouží pouze jako prvek dokreslující zobrazovanou realitu, často působí v celém textu jako mimoděk načrtnutý jev, jenž se ve společnosti také objevuje, ale autor jej pouze zlehka nastíní a dál se mu již nevěnuje.

Do první skupiny, tedy mezi díla, která zobrazují homosexualitu jako rys tradiční společnosti, je možné zařadit knihu významného egyptského spisovatele, Tahā Ḥusajna (1889-1973) *al-Ajjām*, ze které je patrné, že autor vnímá homosexualitu jako důsledek souhry přirozených sklonů a chybějícího ženského prvku. Třetí kapitola ve třetím svazku jeho fiktivní autobiografie je příznačně nazvaná „Následek nepřítomnosti ženy“. Přitažlivost, kterou kolegové vypravěče (který sám o sobě píše ve třetí osobě jako o *as-sābī*, chlapci) během

svých studií na al-Azharu pociťují k mužům i ženám, je v této kapitole elegantně provázána s jejich literárními preferencemi:

„Četli poezii Abū Nuwāse a jeho společníků a rané verše Umajjovců a udhrijských básníků, (...) a později se začali v těchto věcech řídit svým vkusem. Konzervativnější dávali přednost udhrijským básníkům a jejich milostné lyrice, zatímco modernisté brali za své milostné zvyky abbásovske doby. Všichni si podle svého literárního vkusu stvořili ideál krásy a psali verše svým milovaným. Avšak zatímco konzervativci neměli jinou možnost, než si vytvářet naprosto fiktivní ideály a mezi sebe a své vyvolené stavět překážky, modernisté měli větší štěstí, protože mohli, jak uvnitř tak vně al-Azharu, najít spoustu krásných tváří, které jim poskytovaly dostatek živoucího materiálu pro jejich poetické dvoření. Někteří šli ve stopách Džāmila a Kuthajjira a jejich osudem byl pocit naprostého nedostatku, jiní dávali přednost příkladu Abū Nuwāse; ti takovým nedostatkem netrpěli a dosáhli určité spokojenosti.“<sup>47</sup>

Spolužáci tedy vybírali objekty svého zájmu dle svého poetického vkusu – umajjovská milostná poezie opěvuje krásu žen, udhrijská jde dokonce tak daleko, že plná smutku z nenaplněné lásky, která může mít pro básníka až smrtící následky. V poezii abbásovskeho období se objevují homoerotické verše, jejich autoři (především Abū Nuwās) velebí lásku k mladým chlapcům. Zdá se tedy, že ti ze spolužáků, kteří ve svém vkusu následovali kánon Abū Nuwāse a tím pádem před ženami dávali přednost mužům, udělali ve své volbě dobře, neboť jejich touha mohla dojít jistého naplnění.

První homosexuální postavu v arabském románu nalezneme v díle Nagība Mahfūze Hmoždířská ulička z roku 1947. Román se odehrává v jedné z uliček chudé káhirské čtvrti a zachycuje prolínání osudu jejích obyvatel během druhé světové války. V době, kdy autor postavu šedesátiletého kavárníka s pederastickými sklony stvořil, se velice obával cenzury, měl však pocit, že by ji měl do zobrazené čtvrti umístit, neboť jeho cílem, jeho vlastními slovy, bylo: „Představit archetypy všech obyvatel lidové čtvrti a on byl běžným prototypem. Majitelé kaváren tím byli proslulí a povídalo se, že i majitel Fišāwī byl (jedním z nich).“<sup>48</sup>

Kavárník Kirša je zobrazen jako náruživý kuřák hašiše, jenž není schopen odolat kráse mladých hochů, ačkoliv je dlouhá léta ženatý a má pět dětí. „Kirša vedl tak dlouho úchylný život, že mu připadal normální. Jako drogový dealer byl zvyklý pracovat pod křídly

---

<sup>47</sup> HUSAJN, T. *Al-Ajjām*. s. 15. [online] URL: [www.tunisia-sat.com](http://www.tunisia-sat.com).

<sup>48</sup> LAGRANGE, F. – z rozhovoru s Nagībem Mahfūzem, 8. 8. 1998. (LAGRANGE, F. *Homosexuality in Arabic Literature*. Londýn, 2000. s. 177.)

tmy, psanec normálního života a obět' úchyly.<sup>49</sup> Kirša je odpůrcem britské správy, protože „povolila alkohol, který Bůh zakazuje, a zakázala hašiš, který Bůh povolil! Chrání bary, které šíří jed, ale dělají zátahy na hašišová doupatka, jež poskytují léčbu duším i myslím.“ (...) A pokud jde o jeho druhou vášeň, o té se známým odkašláním říkával: „Vy máte své náboženství a já své!“<sup>50</sup> Z tohoto Kiršova tvrzení je patrné, že odmítá myšlenku, že by jeho víra mohla sexuální jinakost odsuzovat, je přesvědčen, že se chová správně a že Bůh jeho skutky posoudí individuálně a pochopí jej. Kirša se za svou „slabost“ dříve styděl a snažil se ji skrývat, avšak poté, co se zvěsti o jeho sexuálních praktikách rozšířily, přestal si se svým chováním dělat těžkou hlavu a mladé hochy zval do své kavárny zcela otevřeně: „Dříve by takového hochu do své kavárny nikdy nepozval, ale jakmile se jeho záležitost stala obecně známou a o skandálu se dozvěděli ostatní, odložil masku a svých provinění se dopouštěl veřejně.“<sup>51</sup>

Kiršova manželka, která je v románu popsána jako vznětlivá, nevzhledná žena, jež vypadá a chová se spíše jako muž, je z manželova chování znechucena. „Proč někdy tráví noc mimo dům? Je to zase z toho starého důvodu? Kvůli té jeho děsné chorobě?“<sup>52</sup> Snaží se přimět jejich syna Ḥusajna, aby proti otcovu chování zakročil. Ḥusajn už je z věčných domácích hádek a skandálů unavený. Když se o otcově sexuální orientaci dozvěděl, nejprve jen pokrčil rameny s tím, že „je to muž a muže nemůže nic zostudit!“<sup>53</sup> později ale otcovo chování, stejně jako ostatní, odsoudí, neboť zjistí, že se díky němu rodina ocitla ve víru pomluv a posměchu. Kiršova žena se snaží svého muže napravit – jde za zbožným sousedem Raḍwānem al-Ḥusajnīm v naději, že by mohl jejímu manželovi domluvit a ukázat mu správnou cestu. Raḍwān al-Ḥusajnī se skutečně snaží Kiršovi vysvětlit, že je jeho chování v rozporu s náboženskými normami a měl by usilovat o nápravu. Raḍwān al-Ḥusajnī na Kiršu naléhá, aby se přestal s mladým hochem stýkat, Kirša odmítá o své orientaci jakkoliv debatovat a o nějakou nápravu nestojí, neboť nemá pocit, že by jí bylo zapotřebí. „„Copak se

---

<sup>49</sup> MAHFŪZ, N. *Zuqāq al-midaqq*. Káhira, 1947. s. 50.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid. s. 58.

<sup>52</sup> Ibid. s. 78.

<sup>53</sup> Ibid. s. 79.

za tu svou ohavnou touhu nestydíte?‘ Kiršu už al-Ḥusajnī a jeho kázání nudilo, zvedl se a odpověděl: ‚Lidé se dopouští spousty ohavných činů a tohle je jeden z nich...‘<sup>54</sup>

Kiršovu ženu neúspěch Raḍwāna al-Ḥusajnīho přiměje k večerní výpravě do kavárny, kde ztropí scénu: Křičí na manželova mladého milence, že je „z kurvysyn“ a „ženská v chlapeckých šatech“, a když se jí vyděšený mladík ptá, co jí udělal a kdo vůbec je, odpovídá mu: „Kdo jsem? Ty to nevíš!? Já jsem druhá manželka...“<sup>55</sup> Snaží se chlapce zbít, a když se objeví Kirša, pustí se i do něj. Nakonec je od sebe odtrhne Raḍwān al-Ḥusajnī. Poté, co se situace trochu uklidní, se Kirša znovu rozčílí: „Ne, ne... Nemůžu se podřizovat vůli ženy. Jsem muž, svobodný, dělám, co se mi zlíbí, ať si klidně odejde, jestli chce...“ Na výstup reaguje kavárenský súfí, šejch Darwīš: „Tvoje žena má sílu, je v ní víc mužnosti než ve spoustě mužů, je chlap, ne ženská, tak proč ji nemáš rád?“ Šejch Darwīš chápe Kiršovu slabost pro mladé hochy jako náhražku touhy po ženách, spíše než jako její doplněk. Kirša se rozčílí, okřikne šejcha, aby zmlkl, a odejde. Šejch celou scénu komentuje: „Tohle je staré zlo, anglicky se mu říká homosexualita a hláskuje se h-o-m-o-s-e-x-u-l-i-t-a, ale není to láska. Pravou lásku může člověk chovat jen k rodině a potomkům Proroka.“<sup>56</sup>

Podle šejcha Darwīše tedy není protikladem k homosexuální lásce láska heterosexuální, ale láska k Bohu a Prorokovi, která představuje vznešenější cit. Zároveň je velice zajímavé, že pro označení Kiršova chování používá anglický termín, arabsky o něm referuje pouze jako o „starém zlu“, čímž se od takového chování ještě více distancuje a zdůrazňuje se, že v evropské (anglické) společnosti je to jev natolik běžný či zřejmý, že pro něj existuje známý a používaný termín. Šejch Darwīš v románu funguje jako spojnice mezi starým světem (dvacet let v kavárně za doprovodu tradičního strunného nástroje vypráví lidové příběhy) a moderní dobou (má být, na přání kavárenských hostů, nahrazen rádiem).

Podle Mahfūze se člověk může k homosexuální orientaci v průběhu života přiklonit, na postavě Kirši je patrné, že se plně oddal svým dvěma vášním (hašiši a mladým hochům) poté, co jej zklamaly politické poměry.

„Omlouval svůj nečekaný odchod z politického života korupcí... Korupce ale dostihla i jeho, zmocnila se ho otupělost a poddal se vášnivým touhám. V duši mu na staré revolty zbyly už jen matné vzpomínky, k nimž se vracíval ve své fantazii a hrdě se o nich zmiňoval

---

<sup>54</sup> Ibid. s. 104.

<sup>55</sup> Ibid. s. 106.

<sup>56</sup> Ibid. s. 110.

v těch několik jasných hodinách strávených u koše s řeřavým uhlím. V srdci ale odmítl všechny hodnoty čestného života a nezajímal se už o nic jiného, než o hašiš a tělesné touhy a říkal, že nic jiného nemá smysl.<sup>57</sup>

O Kiršově milenci se v románu, kromě toho, že prodává v obchodě s oděvy a je Kiršovým pozváním do kavárny poctěn, nic nedozvídáme. Mahfūz se nijak nezaobírá tím, proč by měl mít mladý hoch zájem navázat známost se starším mužem, neřeší, zda jde o peníze nebo o určitou fascinaci.

Z románu je patrný přístup autora k otázce homosexuality – vnímá ji jako cosi, co existovalo a existuje, avšak rozhodně není možné považovat homosexualitu za identitu a výhradní orientaci, spíš jde o určitý „doplňek“ heterosexuálních vztahů (Kirša nadále žije se svou ženou, nerozvedl se a dál věří v manželství a rodinu), který je však špatný a zavrženíhodný.

Přestože je z románu jasné, že Kirša je homosexuál s pederastickými sklony, neobjevuje se v něm žádný popis jeho kontaktů s mladými hochy. Informace je sdělena přímo, ale zároveň velice decentně. Kirša je označen za devianta, přičemž jeho deviace spočívá v rezignaci na hodnoty čestného života a oddání se neřestem.

Pokud porovnáme ztvárnění homosexuality s autobiografickým románem *Nahý chléb* Maročana Muḥammada Šukrīho (1935 – 2003), který poprvé vyšel v roce 1972 ve francouzštině<sup>58</sup>, odhalíme propastný rozdíl mezi oběma díly.

Hlavní postavou románu je negramotný Muḥammad, který pochází z velice nuzných poměrů. Děj se odehrává v Maroku v době krátce po skončení španělské občanské války. V Muḥammadově dětství hrají signifikantní roli dva prvky: neustálý hlad a agresivní otec,

---

<sup>57</sup> Ibid. s. 120-121.

<sup>58</sup> Do arabštiny jej autor přeložil až v roce 1982. Kniha byla v Maroku kvůli svému (údajně) pornografickému obsahu zakázána a poprvé v autorově rodné zemi vyšla teprve v roce 2000. Kniha i nadále vzbuzuje pohoršení a vyvolává skandály. V roce 1999 byla vyňata ze seznamu literatury vyučované v kurzech úvodu do arabské literatury na Americké univerzity v Káhiře (AUC) poté, co si rodiče studentů stěžovali, že univerzita jejich děti nutí číst pornografické materiály. (In MASSAD, J. A. *Desiring Arabs*. Chicago, 2008. s. 318.)



který dokonce jednoho svého syna ubije k smrti. Muḥammad je svědkem vraždy svého bratra, dalších a dalších těhotenství matky, která prodává zeleninu v tržnici a zároveň je součástí party zlodějů, úmrtí novorozených sourozenců a vše, co se kolem něj, popisuje s naturalistickou přesností. Před ničím nezavírá oči a vše nazývá přímo a otevřeně. Muḥammada přitahují ženy, čtenář je svědkem jeho pozorování koupající se sousedky, stejně jako první sexuální zkušenosti s prostitutkou (a mnoha dalších včetně masturbačních scén).

Muḥammad na čas putuje k tetě, kde zjistí, že jej velice přitahuje chlapec ze sousedství, popisuje ho jako pohledného, štíhlého chlapce, s krásnými vlasy, kulatými tvářemi a malými rudými rty. „Od prvního dne, kdy jsem ho uviděl, se mi z něj pokaždé touhou zamotala hlava.“<sup>59</sup> Muḥammad vyrazí s chlapcem na výlet, během kterého se neovládne

a chlapce zneužije: „Navrhl jsem, že bychom se mohli podívat do pšenice a třeba se nám tam povede najít nějaká ptačí vejce. Jak jsme jí procházeli, třásl se mi tělo touhou. Jeho rty se leskly. Posadili jsme se. Lehl jsem si na záda. (...) Moje věc se postavila. Je můj chlapec. Oči mi slzely chťčem. Něžně jsem ho vzal za ruku. Odtáhl ji, posadil se a udiveně se na mě zadíval. Oči mi slzely chťčem. Báł se. „Co mi chceš udělat?“ „Neboj se. Jsi krásný. Lehni si vedle mě.““<sup>60</sup> Chlapec ale nechce o ničem podobném ani slyšet a chce odejít. „Silou jsem ho chytil za ruku. Třásl jsem se. Mou hlavu ovládlo šílenství. Pevně jsem ho držel za ruku a stáhl ho na zem. Chtěl utéct. Popadl jsem ho za nohy, přitáhl ho k sobě a zatlačil ho pod sebe. (...) Několikrát se mu podařilo zakousnout se mi ruky, většinou to ale byla jen hlína. Dvě těla v jednom. Škrábal mě. Kousal jsem ho do krku. Přestal křičet a klepat se. Moje teplo se usadilo v jeho. Dotýkal jsem se jeho penisu. Postavil se mu v mojí ruce. Líbilo se mu to. Políbil jsem ho na krk, do vlasů, na tvář, na ústa...“<sup>61</sup> Chlapec si stěžuje rodičům, kteří přijdou říct Muḥammadově tetě, co se stalo. Muḥammad se za svoje chování stydí a všechno popře.

---

<sup>59</sup> ŠUKRĪ, M. *Al-chubz al-hāfī*. Tanger, 1982. s. 65.

<sup>60</sup> Ibid. s. 66.

<sup>61</sup> Ibid. s. 66-67.

Šukrīho touhy jsou výrazně polymorfní: jako by mu bylo jedno, jestli jsou jeho předmětem ženy, dívky, zvířata, rostliny nebo chlapci.<sup>62</sup> Šukrī chlapce ze sousedství neznásilní proto, že by měl homosexuální sklony (o pederastických se hovořit nedá, neboť mu v té době bylo něco málo přes patnáct let), spíše se zdá, že ho přitahoval konkrétní hoch svou krásou a svou roli zde sehrála i absence možnosti uspokojit sexuální touhy se ženou.

Od tety putuje do Tetuánu a Tangeru, kde se ocitne na ulici. Jeden večer se snaží si vydělat jako nosič na nádraží, kde ho osloví cizí muž, nabídne mu sendvič a víno a dá se s ním do řeči. „Kouřil jsem a pil druhou sklenici. Když jsem ji dopil, zeptal se: ‚Nechceš dneska přespát u mě?‘ Zadíval jsem se na něj. Jeho oči nebyly nevinné. K čertu s takovou dobrotou!“<sup>63</sup> Muḥammad se vymluví na nocleh u kamaráda a muž odejde. Ten samý večer se prochází po ulici a kouká po ženských, když u něj zastaví auto a starší Španěl mu nabídne svezení. V té době šestnáctiletý Muḥammad nastoupí a uvažuje, co po něm muž asi chce. Nemá z něj strach, protože ví, že je silnější, a pokud by to bylo nutné, dokázal by se ubránit. „Jeli jsme na jedno z předměstí. Je teplej, o tom není pochyb. Zastavil na neosvětleném místě. Vedle aleje. Město za námi zářilo. Rozsvítil světlo v autě. Krátká projížďka tu skončila. Něžně se dotkl mého poklopce. Ta pravá projížďka teprve začala. Pomalu mi rozeplnul knoflíky. Světlo zářilo, sklonil se ke mně. Jeho dech mě na něm hřál. Z poloviny si ho zasunul do pusy. Ven a dovnitř a věc se mi pomalu začala stavět. Nedíval jsem se na něj. ‚Bravo! Bravo! Macho!‘ Kouřil mě a hladil mi varlata. Cítil jsem jeho zuby, a jak mě z rozkoše kouše! Abych se rychle udělal, představoval jsem si, jak znásilňuju Asju v Tetuánu. Vystříkal jsem se mu do pusy. Radostí mručel jako zvíře. Vyndal kapesník a utřel si pusu, na které mu zůstala kapka mého spermatu. (...) Zapnul jsem si kalhoty a zkřížil ruce na prsou, jako kdyby se nic nestalo. Je tolik ženských. Proč jsou chlapi homouši?“<sup>64</sup>

Šukrī prvního muže odmítne, proč se ale rozhodne ke staršímu Španělovi nasednout, ačkoliv mu musí být předem jasné, o co mu jde? Možná usoudil, že je to koneckonců jedno a v případě, že by si muž dovolil něco, co by se mu nelíbilo, dokázal by se ubránit. Španěl mu

---

<sup>62</sup> V tom se jeho dílu podobá autobiografický román kubánského disidenta a homosexuála Reinalda Arenase *Než se setmí* (1992), v němž popisuje kromě stovek (možná až tisíců) mužů a chlapců, se kterými kdy souložil, také styk se zvířaty, stromy...

<sup>63</sup> ŠUKRĪ, M. *Al-chubz al-hāfī*. Tanger, 1982. s. 105.

<sup>64</sup> Ibid. s. 106.

za možnost poskytnout orální sex zaplatí. Šukrīho těší, že si může „svou věcí“ vydělat za pár minut poměrně slušné peníze. Zároveň přemýšlí, jestli se z něj stal prostitut, zda jsou všichni homosexuálové ochotní za něco podobného zaplatit a jestli je vzrušují muži, jako jeho vzrušují ženy: „Cítí ten stařec stejnou slast, když kouří chlapům penisy jako já, když ocucávám ženská prsa?“<sup>65</sup> O Španělovi mluví jako o „teploušovi“ (*ḥassās*) a uvažuje, proč vůbec někteří muži dávají přednost sexu s mužem před sexem se ženou, chápe homosexualitu jako volbu, ne jako jednou provždy danou orientaci.

Otázkou zůstává, zda má fakt, že je muž ochotný zaplatit za poskytnutí orálního sexu cizinec nějaký metaforický přesah a zda tím autor odkazuje na vztah podřízenosti a nadřízenosti mezi jeho rodnou zemí a evropskými státy, které usilovaly o rozšíření svého vlivu do Maroka.

Šukrīho naturalistické zobrazení znásilnění hochy ze sousedství a homosexuální zkušenosti s postarším Španělem se nijak nevymyká celkovému kontextu knihy. Celé dílo se nese v až brutálně otevřeném stylu, který místy působí svou snahou šokovat až prvoplánově. Z celkového vyznění knihy je zřejmé, že Šukrī sám sebe za homosexuála případně bisexuála nepovažuje – vzrušují ho ženy, touží po ženách a sexuálně jej muži nepřitahují, naopak – během sexu se Španělem si představuje, jak znásilňuje sousedku, aby dříve dosáhl orgasmu. Významný je Šukrīho sklon k sexuálnímu násilí – ať už jde o fantazii nebo o první homosexuální zkušenost s chlapcem ze sousedství. Přes veškerou otevřenost bychom v této knize hledali homosexuální postavu (ať už hlavní, či vedlejší) marně.

Ke stejnému závěru – tedy absenci hlavní či vedlejší, výhradně homosexuálně orientované postavy – docházíme i při čtení románu Egyptana Gamāla al-Ghītānīho (nar. 1945) Události v Šafránové uličce. Román vyšel poprvé v roce 1976 a zachycuje, podobně jako dílo Nagība Mahfūze Hmoždířská ulička, osudy obyvatel jedné káhirské ulice. Mezi nimi žije ʿAwīs, který pochází z Horního Egypta a do Káhiry přišel za prací. Pracuje v pekárně, z níž je propuštěn poté, co sexuálně obtěžuje jednu zákaznici. V kavárně k němu přistoupí majitel lázní a nabídne mu práci, po které, dle jeho slov „mnozí touží. Bude čistý, každý den bude moct jíst maso, a jelikož bude trávit celé noci v lázních, nebude muset platit nájem. Bude dostávat plat jako úředník a jeho práce bude snadná a příjemná. Každou noc bude mít

---

<sup>65</sup> Ibid. s. 107.



sex s několika důležitými efendii, někteří z nich zastávají důležité společenské posty...“<sup>66</sup> Mezi °Awīsovými klienty jsou i televizní hvězdy a rozhlasoví moderátoři. Majitel lázní °Awīsovi slibuje, že pokud s ním budou klienti spokojeni, může si přijít na slušné peníze na spropitném.

Přestože je z předchozího zaměstnání vyhozen kvůli tomu, že sexuálně obtěžoval zákazníci – a tudíž se dá předpokládat, že je heterosexuál, nemá s představou sexu s muži žádný problém, pravděpodobně proto, že se od něj očekává, že bude mít aktivní roli a tudíž nebude o nic méně „muž“. °Awīs nabídku majitele lázní okamžitě přijímá.<sup>67</sup> Jeho prvním zákazníkem je „efendi s bledou pletí a hladkým tělem, který neřekl jediné slovo, jen melodicky sténal“.<sup>68</sup>

°Awīs se stane mezi lázeňskými zákazníky velice populární, chová se s k nim „s náležitou úctou, a když ho jeden ze zákazníků požádá, aby jej uhodil a nadával mu, udělá to, jako by vykonával rozkaz“<sup>69</sup>. °Awīs si obzvláště oblíbí jeden významný novinář a požádá majitele lázní, aby zajistil, že bude °Awīs souložit jen s ním. Majitel hammámů mu to slíbí, ačkoliv ve skutečnosti „°Awīs ví, že majitel lázní říká to samé všem zákazníkům, a °Awīsovy schopnosti v posteli přitom využívá sedmkrát za noc“<sup>70</sup>.

°Awīs začne o své práci a o jejím vlivu uvažovat v okamžiku, kdy si uvědomí, že není schopný představovat si ženy: „... natáhl se v pokoji, pod hlavu si dal místo polštáře na několikrát přeložené šaty, ucítil na prsou tíhu, která mu bránila představit si Umm Júsuif a vybavit si její vůni. Nebude snad kvůli práci schopen spát se ženami? Vyděsil se, stane se

---

<sup>66</sup> AL-GHĪTĀNĪ, G. *Waqā'ir hārati z-za'farānī*. Káhira, 1985. s. 39.

<sup>67</sup> Lázně jako místo, kde se setkávají muži vyhledávající homosexuální styk, se neobjevuje pouze v románu Gamāla al-Ghītānīho – o podobných praktikách se zmiňuje také Rabih Alameddine v knize *Koolaid*s (viz níže) nebo Ehuda R. Toledano v práci *State and Society in Mid-nineteenth Century Egypt*. (New York, 1990. s. 245.)

<sup>68</sup> AL-GHĪTĀNĪ, G. *Waqā'ir hārati z-za'farānī*. Káhira, 1985. s. 39.

<sup>69</sup> Ibid. s. 92.

<sup>70</sup> Ibid. s. 40-41.

z něj za čas jeden z jeho klientů?“<sup>71</sup> Ta myšlenka ho vyděsí do té míry, že následující noc, když do lázní přijde bohatý novinář, jenž zaplatil vysoký obnos za to, aby mu byl ʿAwīs k dispozici, není schopen odvést svou práci.

ʿAwīs má strach, že by se mohl stát „jedním z nich“, že ztratí zájem o ženy a skončí jako lázeňští klienti, kteří touží po tom, aby byli při sexu s mužem v pasivní roli. Opět se tu tedy setkáváme s výrazným rozdílem ve vnímání aktivní a pasivní strany styku, kdy na aktivní roli není víceméně nic špatného. ʿAwīs, stejně jako Muḥammad Šukrī, není homosexuál – nemá problém provozovat sex s muži, ale primárně preferuje jako sexuální partnery ženy. Nejspíše bychom jej mohli označit za bisexuála, neboť ze styku s muži musí mít nějaký požitek, jinak by jej pravděpodobně nebyl schopen.

Zároveň je možné vnímat jeho práci do jisté míry metaforicky – bohatí, vlivní muži, kteří docházejí do lázní a vyhledávají ʿAwīsovy služby, touží, přes veškerou moc, jíž v běžném životě disponují, po tom, aby se jich zmocnil nevzdělaný venkovan, aby se v interakci s ním ocitli v poníženém, pasivním postavení.

Metaforický je také román Čest egyptského spisovatele Sunʿallāha Ibrahīma, který vyšel v roce 1997. Spisovatel se v něm vrací k vězeňské literatuře, tedy k tématu, jemuž se věnoval již ve svém románu *Tilka r-rāʾiha* (Tato vůně).<sup>72</sup> Román začíná scénou v cele, kam je umístěn hlavní hrdina-vypravěč na jednu noc před propuštěním na svobodu. Během noci mlčky přihlíží, jak se dva zadržení zločinci vystřídají pod dekou na mladém hochovi, který se sexu s oběma muži nijak nebrání.<sup>73</sup> Hlavní hrdina sedí opřený o zeď, sleduje hemžení pod tenkou dekou a nijak do dění nezasahuje. Z textu je patrné, že nejde o nijak výjimečnou praxi, neboť hlavní hrdina není v cele jediný, kdo události nečinně přihlíží a v kom

---

<sup>71</sup> Ibid. s. 40.

<sup>72</sup> Kniha byla hned po svém vydání v roce 1966 zakázána a její kopie zkonfiskované. V roce 1969 vyšla její cenzurovaná verze a původní text se dočkal vydání až v roce 1986. (In MASSAD, J. A. *Desiring Arabs*. Chicago, 2008. s. 305.)

<sup>73</sup> IBRAHĪM, S. *Tilka r-rāʾiha*. Káhira, 2003. s. 31.

nevyvolává žádné emoce. Do vězení se dostane i hlavní hrdina Cti – mladý Egyptan Šaraf<sup>74</sup> poté, co v sebeobraně zabije Angličana, který se ho pokusí znásilnit.

Šaraf bloumá ulicemi Káhiry, prohlíží si výlohy plné zahraničního značkové zboží a přemýšlí, jestli půjde do kina na nějaký hodně krvavý film, nebo jestli si koupí cigarety a něco k snědku<sup>75</sup>. Stejně jako v dalších románech Sun<sup>ʿ</sup>allāha Ibrahīma (Komise, Dhāt), i zde se objevuje motiv masového pronikání západních pop kulturních symbolů a konzumního stylu života. „Mohl si vybrat: jít do kina na nějaký film, kde teče spousta krve, (...) nebo si koupit krabičku marlborek nebo sendvič nebo sklenici koly a dvě cigarety Kleopatra, jejichž chuť nenáviděl...“<sup>76</sup> Autor záměrně cituje konkrétní značky zboží v obchodech (Nike, Adidas, Gucci, Swiss), stejně jako typy nápojů nebo cigaret, které symbolizují bohatství a blahobyt. Za zmínku stojí použití arabsky napsaného anglického výrazu pro možnosti „options“ hned na začátku věty, kdy autor stejně jako v již zmiňovaném románu Dhāt úmyslně vkládá do textu anglická slovíčka přepisovaná arabsky, čímž zdůrazňuje, jak jsou všechny tyto „options“ importované a cizí.

Šaraf dojde až ke kinu Rivoli, kde ho anglicky osloví elegantně oblečený cizinec a nabídne mu vstupenku na film. „Otočil se a zjistil, že stojí před jakýmsi cizincem. Muž byl vysoký blondák s širokými rameny, světlým obočím a knírem. Měl na sobě černé triko s krátkým rukávem a na krku mu visel zlatý řetízek. Oslovil ho: „Mám lístek navíc... Nechceš ho?““<sup>77</sup> Šaraf odmítá, ale cizinec se nechce nechat odbýt a Šaraf nakonec lístek přijme. Sun<sup>ʿ</sup>allāh Ibrahīm zde akcentuje fakt, že se spolu oba muži baví anglicky – Šarafovu znalost cizího jazyka staví do protikladu s cizincovou odhodlaností nenechat se odbýt. Šaraf, jakožto Egyptan se snaží přizpůsobit Západu, porozumět jeho řeči a vyrovnat se mu. Cizinec naopak považuje Egypt za svou doménu, které vládne a která ho musí poslouchat. „Jako všichni z nových generací Egyptanů, i Šaraf byl dobrý v angličtině, dokonce lepší než v arabštině, ale paměť mu nechtěla poskytnout slovíčka, váhal s odpovědí, až ze sebe nakonec zvládl dostat:

---

<sup>74</sup> Šaraf znamená v překladu čest – ústřední postava je tedy stejná, jako hlavní téma knihy.

<sup>75</sup> IBRAHĪM, S. *Šaraf*. Káhira, 1997. s. 7-8.

<sup>76</sup> Ibid. s. 8.

<sup>77</sup> Ibid. s. 12.

„Díky... Já ho nepotřebuji.“ A jako všichni plavovlasí cizinci v Egyptě, i náš přítel nebyl zvyklý na to, aby někdo nevyhověl jeho požadavkům.<sup>78</sup>

Shlédnou spolu film a cizinec, který se představí jako John z Austrálie, pozve hlavního hrdinu k sobě domů do luxusní čtvrti plné honosných domů. V přepychovém bytě mu nabídne whisky, hašiš, pivo, oříšky i čokoládu. „...vyndal láhev Johnyho Walkera a dvě sklenice a přesně jako ve filmu se ho zeptal: „Dáš si skleničku, že?“ Šaraf bojoval s angličtinou: „Abych pravdu řekl, pane Johnne, tahle příležitost by zasloužila oslavu, ale já piju jen pivo.“ Pan John napodobil způsob, jakým mluvil a řekl: „Vlastně mám i pivo. Zahraniční pivo. A mám i hašiš, kdybys chtěl.“<sup>79</sup> Paralela mezi autorovým vnímáním chování Západu k Egyptu je zde zcela zjevná – Západ nabízí Egyptu dovozové zboží, alkohol, všechno na co si ráčí vzpomenout a zdánlivě to dělá z čiré dobroty srdce.

Šaraf Johnovi popisuje svůj pokoj a snídane, které mu chystává matka nebo sestra. „Spolkl slinu a odpověděl: „Vlastně ano. Mám vlastní čistý pokoj vymalovaný olejovou barvou. Ze všech oken je vidět jasmínový strom a neustále mi tam voní. V rohu mám postel jen pro sebe, před ní je závěs a stůl a za ní skříň, ve které mám svůj stereo kazeták a na zdi mám obraz Mona Lisy, znáš ji? A taky mám veliký plakát Michaela Jacksona, máš ho rád? A ráno mi mamka se sestrou chystaly velkou snídani: vajíčka, mléko a marmeládu. Co jíš – tohle je tvoje snídane? Mamka mi ji nosí na porcelánové míse spolu s pugétem růží ze zahrady, které nepředstavitelně voní.“<sup>80</sup> Šaraf/Egypt popisuje Johnovi/Západu svůj prostý pokoj – prostředí, v němž existuje – s obrovským, snad až bizarně naivním nadšením. John na to nijak nereaguje.

Šaraf popíjí pivo, jí čokoládu a John mu podá pornočasopis. „John odtáhne ruku a řekne mu: „Můžu ti dát, co si budeš přát.“ Z poličky nad topením sundá časopis s fotkami a podá mu ho. „Máš rád obrázky?“ Kdo by je neměl rád? Byl to zahraniční časopis se spoustou fotek nahých žen a mužů v různých polohách. Nezkušenému chlapci se začala vařit krev v žilách a zeptal se: „Jsi ženatý?“<sup>81</sup> John na to odpovídá: „Ne, nesnáším ženské.“<sup>82</sup>

---

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Ibid. s. 16.

<sup>80</sup> Ibid. s.17-18.

<sup>81</sup> Ibid. s. 19.

Šarafovi to přijde divné, sám by se rád oženil s dívkou ze sousedství, ale její rodina je rozhodnuta ji oženit s jejich bohatým příbuzným. Západ v podobě Johna se snaží nezkušený Egypt zkorumpovat nejprve alkoholem a drogami, posléze i pornem. Šaraf se ale nepřestává projevovat jako prostý, nezkažený mladík.

John se nakonec na Šarafa vrhne, pokusí se ho obejmout. Šaraf se brání a John se ho pokouší přeprat a znásilnit. Když už se zdá, že Šaraf nemůže vyhrát, podaří se mu nahmátnout láhev, udeří jí Johna do spánku a zabije ho. Egypt tedy nakonec před Západem dokáže uhájit svou čest, ale za cenu ztráty svobody.

Homosexuální cizinec zde slouží pouze jako obraz invazivní moci, která se nejprve tváří jako velký přítel, ale jejím cílem je uspokojení vlastních potřeb bez ohledu na to, zda bude druhá strana ochotna spolupracovat – pokud ne, je připravena vzít si ji silou i proti její vůli.

Prvním románem, který pojednává o homosexuálních vztazích, v nichž jsou si oba zúčastnění rovnými partnery, je prvotina *Koolaid*s úspěšného libanonského malíře Rabiha Alameddineho, který vyšel v roce 1998, a jehož autor se jako jediný arabský spisovatel otevřeně hlásí k homosexuální orientaci. Je však nutné zmínit, že žije dlouhodobě ve Spojených státech, kde kniha také vyšla psaná anglicky. Ovšem už z věnování knihy: „Mému otci, snad mi ještě jednou odpustí.“ je zřejmé, že navzdory dlouhým letům stráveným v emigraci, je vybočení z normy nadále velice těžké a to nejen pro samotného jedince, ale i pro jeho rodinu a okolí, neboť na muže v arabském světě je kladená vyšší míra zodpovědnosti a každé vybočení z obrazu „ideálního muže“ (bratra, syna, manžela, otce) je skandální a jen stěží akceptovatelné.

Román se vypořádává technikou volného proudu vědomí s tématy libanonské občanské války, AIDS, sexu a hledání smyslu života. V knize vystupuje několik ústředních postav, které jsou vzájemně provázány buď příbuzenskými, nebo přátelskými vztahy, jež střídají syrové výjevy z libanonské občanské války, které svým minimalismem a přímostí zanechávají ve čtenáři silný dojem, a krátké divadelní výstupy, kdy autor na scénu staví vedle sebe výrazné postavy z různých kultur (postavy z indického eposu Mahábhárata nechává debatovat s Eleanor Rooseveltovou, Tomem Cruisem nebo třeba Ježíšem). Ústředním prvkem

---

<sup>82</sup> Ibid.



je válka, která se na jedné straně odehrává v Libanonu „konvenčními“ zbraněmi a na druhé v San Franciscu, kde v emigraci žijí homosexuální Arabové bojující s AIDS a vyrovnávají se se ztrátami nejbližších, kteří svůj boj s chorobou prohráli.

Jedním z hlavních vypravěčů je Muḥammad, talentovaný libanonský malíř, který umírá na AIDS, a jenž je pravděpodobně jistým obrazem autora samotného. Postava Muḥammada ke čtenáři promlouvá v první osobě, je tou, která knihu uvádí i uzavírá, avšak není jediná, jež má možnost promlouvat v ich-formě. Druhou nejvýraznější postavou je Samír, který se narodil ve Washingtonu do libanonské rodiny, jež se krátce po jeho narození přestěhovala zpět do Bejrútu. Stejně jako Muḥammad i on je nakažen virem HIV.

Spisovatel zobrazuje scénu ztráty Muḥammadova panictví s Georgesem, jeho dětskou láskou v garáži válkou zmítaného Bejrútu. Muḥammad Georgese obdivuje: „Georges mě zasvětil do bisexuality. Byl bisexuální. Já ne. Vojel mě i moji sestřenici. To z něj udělalo bisexuála. A taky mého hrdinu.“<sup>83</sup> Scéna první sexuální zkušenosti je provázána s tématem války a násilí, jako by nebezpečí při sexu bylo vždy přítomné – ať už v podobě válečné střelby nebo rizika nakažení smrtelnou chorobou. „Je klid, takže Georges je v přízemí. Znovu na mě volá. Běžím ze schodů, abych zjistil, co chce. Měl bych zájem? Jasně, já na to. Udělám cokoli, co bude chtít. Je to můj hrdina. Vezme mě dolů do garáže. Zavede mě do temného, odlehlého kouta. Je tmavý, vlhký a plesnivý. Zeptá se mě, jestli chci vidět jeho péro. Říkám, že jasně. On na to, ale jenom když si sundám kalhoty. Mám je hned dole. Ukáže mi svoje péro. Je krásný. Povídá mi, že si na něj můžu sáhnout. Udělám to. Jsi přirozený talent, povídá. Úplně zářím. Povídá mi, abych se otočil a předklonil se. Udělám, co mi řekl. Cítím, jak mi rukama masíruje zadek. Cítím, jak to mě strčil nasliněný prst. Je to nepříjemné. Líbí se mi to.“<sup>84</sup> Je zde zjevný rozpor mezi hezkým a ošklivým (hrdina Georges versus místo, kam Muḥammada vezme), mezi bolestivým sexem a požitkem, který, navzdory nepříjemným pocitům, Muḥammad prožívá. „Pořád opakuje, že jsem přirozený talent. Jsem pyšný. Cítím, jak mi do zadku cpe něco většího. Vím, co to je. Nejsem pitomec. Snažím se mu pomoci, ale začne to moc bolet. Je celý vevnitř. Hrozně to bolí, ale líbí se mi to. Pořád opakuje, že jsem přirozený talent. Přiráží, dokud najednou neztuhne a nevykřikne. V ten samý okamžik se

---

<sup>83</sup> ALAMEDDINE, R. *Koolaims*. New York, 1998. s. 11.

<sup>84</sup> Ibid. s. 15.

znovu ozve střelba, takže nerozumím, co křičí.“<sup>85</sup> Autor v podobě souběhu Georgesova orgasmu se znovuobnovenou palbou poukazuje na všudypřítomnost války a bolesti. Muḥammad je však zároveň z toho, co se mezi ním a Georgesem odehrálo, nadšený. „Oblíkně si kalhoty. Podívá se na mě a usměje se. Řekne, že to uděláme zítra znovu. Povídám, že jasně.“<sup>86</sup>

Muḥammad je první postavou v námi rozebíraných dílech, která hovoří o styku s jiným mužem (v tomto případě s chlapcem) z pozice homosexuála, pro něhož je tato zkušenost i přes veškerou bolest pozitivní a příjemná. Zároveň se zde objevuje motiv lásky muže k muži. Muḥammad už v San Francisku, kam jej pošlou rodiče ve snaze uchránit syna před možným zraněním či smrtí, jež ve válečném Bejrútu hrozí, potkává Scotta. Scott se, stejně jako většina homosexuálních postav, jež se v knize objevují, stane obětí AIDS. Ani téma lásky autor nepředstavuje, aniž by zároveň nehovořil o smrti, jež má v románu klíčovou roli – je nevymazatelná a neodmyslitelná. „Scotta jsem potkal v roce 1980. Oběma nám bylo dvacet. Uviděl jsem se ho přes parket ve Studu. Věděl jsem, s kým tu noc půjdu domů. (...) Přesvědčit ho, aby šel ke mně, byla hračka. Jediné, co jsem musel udělat, bylo zmínit se, že jsem malíř. Řekl, že má pro umělce slabost. A já ji měl pro roztomilé blond'áčky. Řekl, že zbožňuje můj přízvuk. Já mu řekl, že zbožňuju jeho zadek. Do mého studia na North Beach jsme šli pěšky.“<sup>87</sup> Scéna otevřeného seznámení dvou mužů bez jediného náznaku jakéhokoliv hodnocení je stejně výjimečná, jako předchozí obraz prvního sexu. Muḥammad Scotta jednoduše „sbalí“. Scéna by v případě, že by byla Muḥammadova orientace heterosexuální, mohla vypadat naprosto stejně. Fakt, že je Scott muž, v podstatě ve fázi seznámení nehraje žádnou roli. Muḥammad se do Scotta zamiluje, ale jejich vtaḥ se nikdy nepřesune do fyzické roviny, ačkoliv oba za roky, které se budou přátelit, vystřídají množství sexuálních partnerů. „Nikdy jsme naše touhy nenaplnili. Přijeli jsme do mého studia. Rozsvítil jsem. Přešel k obrazu, který jsem ten den dokončil. Ohromeně před ním zůstal stát. Nejdřív mi to lichotilo. Po pěti minutách jsem začal být nadržžený. Postavil jsem se za něj, a jak obdivoval můj obraz, začal jsem se otírat rozkrokem o zadek. Ta scéna mě vzrušovala. Ošukat rozkošný zadek kluka, který u toho obdivuje můj obraz, byla moje představa nebe. Scott pak začal mluvit a já

---

<sup>85</sup> Ibid. s. 15-16.

<sup>86</sup> Ibid. s. 16.

<sup>87</sup> Ibid. s. 12.

ztratil erekci. Vyprávěl mi o mém životě, snech a obavách.“<sup>88</sup> Vztah, který mezi Scottem a Muḥammadem vznikne, jako by byl něco víc, právě proto, že ačkoliv jeden druhého milují, nikdy mezi nimi nedojde k ničemu fyzickému. Jsou jeden pro druhého natolik výjimečnými, že Scottova poslední slova zní: „Miluji tě, Muḥammade.“<sup>89</sup>

Motiv osudové lásky je dále rozvedený u postavy Sāmira, který se ve třinácti letech zamiluje do Karīma, staršího spolužáka ze školy. „Nejlíp si pamatuji jeho oči. Nic se jim nevyrovnalo. Vůbec nic. Nejsem si jistý, čím to bylo. Myslel jsem si, že se mě Bůh snaží trestat. Jeho oči byly nezapomenutelné. Když jsem ho v roce 1973 poprvé potkal, bylo mi třináct. Zdálo se, že všechno, co se mi do té doby stalo, představovalo přípravu na toto setkání. První, čeho jsem si na něm všiml, byly oči. Chtěl jsem se s ním setkat zhruba rok předtím, než se to nakonec stalo. Koneckonců byl v naší škole legendou.“<sup>90</sup> Popis Sāmirovy první lásky je naprosto univerzální. Podobně by mohl vzpomínat muž na ženu nebo žena na muže – Alameddineho výrazný přínos spočívá ve faktu, že představuje své homosexuální postavy bez kliše, nejsou to prototypy, ale skuteční lidé, jejichž emoční svět se od světa heterosexuálů v ničem neliší. „Představil nás. Bláznivě jsem se zamiloval. Byl nádherný. Měl modré oči. To není v Libanonu až tak neobvyklé, ale nikdy jsem neviděl nikoho s touhle barvou očí, kdo by byl takhle hezký. Byl jsem tak nervózní, že jsem nevěděl, co říct.“<sup>91</sup> Sāmír se s Karīmem spřátelí a Karīm ho pozve na hory, kde si Sāmír poprvé uvědomí svou sexuální identitu: „Za ten týden jsem opravdu hodně naučil. Uvědomil jsem si, že jsem homosexuál. Už dřív se mi občas líbili kluci, ale myslel jsem si, že ze své slabosti vyrostu. Ten týden mi došlo, že z toho nevyrostu nikdy. A taky jsem si uvědomil, že z toho ani vyrůst nechci. Tehdy mi bylo naprosto jedno, jestli budu mít s Karīmem sex. Miloval jsem ho a na ničem jiném nezáleželo. On mě měl zjevně taky rád. Co jiného by mohl kluk chtít? Ten týden jsem byl šťastný.“<sup>92</sup> Sāmír nejen že si připouští, že je homosexuál, navíc je ještě se svou orientací smířený a dalo by se říct i spokojený – i kdyby měl možnost volby, nejspíš by neměnil. Zároveň se zde objevuje téma představy homosexuality jako čehosi nevhodného, špatného, co

---

<sup>88</sup> Ibid. s. 13.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Ibid. s. 50.

<sup>91</sup> Ibid. s. 51.

<sup>92</sup> Ibid. s. 66.



se dá změnit, z čeho je „možné vyrůst“. Přestože jejich přátelství trvá dlouhá léta, Sāmīr nikdy o svých citech příteli neřekne, neboť je přesvědčený, že je heterosexuál a znamenalo by to konec jejich vztahu. Když se nakonec rozhodne, že je na čase, aby Karīmovi řekl, co k němu cítí, nebere mu telefon. Od Karīmovy matky se dozví, že měl Karīm nehodu na motorce a zemřel. Později se od náhodné známosti na jednu noc dozví, že Karīm byl před svou smrtí v klubu, kam chodívají homosexuálové.

Sāmīrova postava je výjimečná tím, že svou sexuální orientaci od poměrně raného věku vnímá jako svou součást a nemá zájem na ní nic měnit. Pokud jde však o interakci s okolím, dostáváme se zpět ke stejnému tématu, jež navozuje první věta knihy – věnování. Tedy k tématu vztahu s rodinou a jejich reakci na fakt, že syn je homosexuál. „Můj otec mě přijel v roce 1983 navštívit do Washingtonu. Celé tři měsíce před jeho příjezdem jsem byl strašně nervózní. Musel jsem totálně odhomosexuálnit svůj byt. Bylo to těžké, protože tehdy jsem se ke své orientaci ještě tak docela veřejně nehlásil. (...) Nejvíce času mi zabralo vyklízení knih. Sehnal jsem si krabici, kterou jsem schoval ve sklepě. Do ní jsem dal Baldwin, Prousta, Mišima a Wilda. Pryč jsem dal dokonce i knížky Yourcenarové. Dva dny před jeho příjezdem jsem zpanikařil. Poslal jsem dolů i Nabokovův *Bledý oheň*. Nechtěl jsem nic riskovat. Charles Kinbote mě mohl prozradit.“<sup>93</sup> Sāmīra natolik děsí představa, že by jeho otec mohl zjistit, že je homosexuál, že paranoidně odstraní z bytu dokonce i všechny knihy, které s homosexualitou jakkoliv souvisí. Přitom je velice nepravděpodobné, že by jeho otec usoudil, že jeho syn preferuje muže, jen podle toho, že má v knihovně Prousta nebo Mišima. Sāmīr se bojí, že otce svou orientací zklame a zahanbí – zároveň se zde nikde neobjevuje ani náznak přání, aby se jeho sexuální preference změnily. Sāmīr nechce být jiný, jen by si přál, aby to neznamenal, že se za něj bude otec stydět. „Choval se ke mně jako k muži a já si jako muž nepřípadal. Byl na mě hrdý a já měl pocit, že jsem ho zostudil.“<sup>94</sup> Sāmīr se velice trápí tím, jak by jeho otec přijal informaci o jeho sexuální orientaci, má obavy z jeho reakce, neboť cítí, že v jeho kulturním prostředí není tento fakt společensky přijatelným. V kontrastu k Sāmīrovým niterným obavám z toho, že zraní city rodiny, stojí otcova nevěra, které se jako by mimoděk, až přirozeně, ve Washingtonu dopustí: „Washington byl jeho město. Tady promoval. Tady se učil. Tady mě počali. Tady mě zradil. Měl jsem jednu ložnici. Poprosil mě,

---

<sup>93</sup> Ibid. s. 123.

<sup>94</sup> Ibid.

abych na pár hodin zmizel. Chtěl se znovu sejít se starou láskou. V mojí posteli. Za dva týdny se se mnou sešel třikrát. Byli jsme si rovní. Byl jsem teď chlap. Nepřišel jsem si tak. Chtěl jsem mu rozumět. Byla to otázka jiné kultury. Byl dobrý člověk. Moje matka ho milovala. On miloval mou matku. Kdo jsem byl já, aby ho soudil? Soudil jsem.“<sup>95</sup> Sāmīr se necítí být „chlapem“, protože nedokáže pochopit chování, které se „chlapům“ připisuje jako typické nebo normální. Nechápe, jak může otec jen tak podvádět jeho matku – on sám je natolik rozervaný obavami o morální kredit rodiny, který by utrpěl jeho přiznáním k odlišné sexuální orientaci, že odnese do sklepa knihy, ale jeho otec se otevřeně v posteli vlastního syna dopouští cizoložství a má pocit, že je to v pořádku, protože syn je „chlap“ a pochopí to.

V celé knize se vynořují obrazy, které do té doby jako by v dílech vykazujících arabskou kulturní identitu ani neexistovaly – kromě tématu vzájemné homosexuální lásky, první pozitivní sexuální zkušenosti, která se odehrála za souhlasu obou stran, nechává autor břitce komentovat homosexuály nakažené virem HIV přístup heterosexuálního, zdravého světa k nemocným AIDS: „Na další televizní film o AIDS se už prostě nedokážu koukat. To nemůžou do prdele sehnat nějakého homosexuála, aby jim nějaký napsal, místo těch věčných sraček, který se na nás valí? Ježíši Kriste. Tihle pisálci nemají páru. Zeptám se vás. Viděli jste *An Early Frost*? Jestli se vám z tohoto nebude vařit krev, tak už fakt nevím z čeho by měla. V tomhle filmu vidíme, jak AIDS ovlivňuje matku toho kluka, jeho otce, sestru, švagra a babičku. Ani chvíli se nikdo nezabývá tím, že tohle všechno se děje jemu, ne jim. Do prdele.“<sup>96</sup> Kritika přístupu společnosti k homosexuálům je naprosto otevřená, stejně jako popisy sexu a válečných zločinů. Objevuje se zde téma lázní pro muže, které Sāmīr navštíví v Paříži, aniž by tušil, co se pod pojmem *Hammam pour Hommes* skrývá. Na rozdíl od obrazu lázní v díle Gamāla al-Ghītānīho, jemuž jsme se věnovali výše, fungují lázně popisované Alameddinem spíše jako místo, kde se schází muži, kteří si chtějí užít anonymního sexu. Sāmīr si už v šatně všimne, že si ho všichni muži prohlíží. „Ve skřínce byl ručník. Vyndal jsem ho a spadla mi čelist. Byl dost dlouhý. Mohl jsem si ho otočit kolem pasu dvakrát, ale byl tak úzký, že mi sotva zakrýval zadek. V té chvíli jsem si poprvé uvědomil, že je to místo pro homosexuály. Byl jsem tak naivní. Podíval jsem se kolem a poprvé jsem uviděl tlustého muže, jehož ručník nezakrýval téměř nic, který procházel kolem mě a zíral na mě. Uvažoval

---

<sup>95</sup> Ibid. s. 123-124.

<sup>96</sup> Ibid. s. 29-30.

jsem o tom, že bych se oblékl a odešel. Sebral jsem všechnu odvahu a zůstal.“<sup>97</sup> Lázně mají několik sklepních pater a Sāmīr jimi prochází jak v říši divů. „Pokračoval jsem dolů, do dalšího patra, kde byla sauna, bazén a vířivka. V tomhle patře jsem se probral a došlo mi, co je celé tohle místo zač. (...) uviděl jsem tmavé místnosti, stejné, jako byly ty o patro výš, ale tyhle nebyly prázdné. Některé měly zavřené dveře a z jiných se na mě dívali nazí muži v různých polohách, kteří mě prosili, abych se k nim přidal. (...) Běžel jsem po schodech nahoru. Byl jsem pekelně nervózní a chtěl jsem odtamtud vypadnout. Jak jsem utíkal po schodech, uviděl jsem Libanonce. Seděl s dalšími dvěma Libanonci na pohovce, a jak jsem je míjel, vrhali na mě zamilované pohledy. Řekl těm dvěma arabsky: „Koukejte na tohohle. Je tak krásný.“ Zrudl jsem. Předstíral jsem, že jsem mu nerozuměl. Postavil se mi a já se snažil zakrýt erekci rukama, protože ručník mi moc nepomáhal. (...) Snažil jsem se Markovi vysvětlit, proč pro mě byla ta cesta po schodech nejerotičtějším zážitkem v životě. Nedokázal jsem to.“<sup>98</sup> Přestože je celá scéna popisována jako v zásadě děsivá a místy až hnusná zkušenost, celkové vyznění je překvapivě pozitivní. I zde je patrná ambivalentnost obrazu, s níž Alameddine pracuje v celém díle: láska a život – válka a smrt; ošklivost a bolest – rozkoš a krása. Jako kdyby pozitivní prožitky neexistovaly nikdy odděleně od těch negativních a vždy bylo potřeba říct b, když se vysloví a.

Kniha Rabiha Alameddineho je mezi díly s arabským kulturním základem výjimečná nejen svou otevřeností, ale i způsobem, jakým zpracovává vážná témata války a smrtelné nemoci. Román je plný černého humoru a nadhledu, díky němuž žádná z postav nevypadá jako karikatura. Otázkou zůstává, zda by v případě, že by román vyšel v arabském překladu, byl arabským okruhem čtenářů přijímán jako dílo cizí, neboť autor, ačkoliv má libanonské kořeny, žije ve Spojených státech, a tudíž zachycující jev, který je vlastní západní společnosti, nebo zda by arabští čtenáři vnímali knihu jako jistý druh výpovědi jejich vlastní společnosti, neboť autor z ní přeci jen vychází.

Mezi arabsky psanými díly vyniká první román ‘Alā’ al-‘Aswānīho *Jakubijánův dům* z roku 2002, neboť zobrazuje novým způsobem „sexuální devianty“. Při našem podrobnějším rozboru jsme začínali s Kiršou z *Hmoždířské uličky*, jehož sexuální chování popisoval pouze anglický termín „homosexualita“ nebo „úchylka“, později bylo možné vypořádat posun

---

<sup>97</sup> Ibid. s. 150.

<sup>98</sup> Ibid. s. 151.

k alegorickému ztvárnění porážky obrazy vnucené pasivní homosexuality (Čest Sun<sup>°</sup>allāha Ibrahīma). *Jakubijánův dům* však „popisuje v porovnání s jeho předchůdci něco zcela odlišného, přichází s homosexuálním deviantem jakožto plně vyřčenou společenskou a kolektivní identitou.“<sup>99</sup>

Román zároveň dost otevřeně kritizuje viditelné negativní rysy moderní egyptské společnosti: korupci, sexuální zneužívání, náboženský extremismus, homosexualitu. Stejně jako v *Hmoždířské* uličce Nagība Mahfūze, je i román al-‘Aswānīho pásmem zachycujícím osudy několika ústředních postav, jež žijí v Jakubijánově domě, kdysi honosné budově v centru Káhiry. Jakubijánův dům je zároveň symbolem kdysi vlivné vyšší společenské třídy, k níž patří i homosexuální novinář Ḥātim.

Téma homosexuality v knize otevírá popis baru Chez Nous, který je přirovnáván k anglické hospodě. Nachází se dva schody pod úrovní ulice, a když do něj někdo vstoupí, má pocit „jako by se nějakým způsobem ukrýval před každodenním životem. Bar Chez Nous, který je známý jako místo, kde se schází sexuální devianti (a s tímto popisem se také dostal do několika zahraničních turistických průvodců), se od ostatních míst liší oním pocitem soukromí.“<sup>100</sup> Majitel baru se jmenuje ‘Azīz a přezdívali mu Angličan, protože je modrooký blondák, který „trpí deviací“<sup>101</sup> a říká se o něm, že mu hospodu daroval jeho starý řecký milenec. Stejně tak se o něm povídá, že „organizuje orgie (*haflātu mādžina*), během nichž představuje arabským turistům devianty, že dělá pasáka deviantům a vydělal si tak na úplatky, díky kterým má naprostý klid od policie. (...) Pod jeho dohledem se v baru setkávají devianti, navazují přátelství a osvobozují se od společenského tlaku, který jim zabraňuje, aby své sklony dali veřejně najevo. Místa, kde se setkávají devianti, jsou jako hašišová doupata nebo herny. Chodí tam jedinci různého věku z různých společenských vrstev, najdete mezi nimi řemeslníky, odborníky, staré i mladé, všechny je spojuje jejich úchylnost. Devianti, stejně jako lupiči, kapsáři a všechny skupiny existující za hranou zákona a dobrých mravů, si vytvořili vlastní slovník, aby se spolu mohli dorozumět mezi lidmi, aniž by ostatní věděli, o čem mluví. Pasivnímu deviantovi se říkají ‚kudjāna‘, a když o něm mluví, používají ženské jméno, pod kterým je mezi nimi známý jako Su<sup>°</sup>ād, Angie nebo Fātima. Aktivnímu deviantovi říkají

<sup>99</sup> MASSAD, J. A. *Desiring Arabs*. Chicago, 2008. s. 393.

<sup>100</sup> AL-‘ASWĀNĪ, ‘A. *‘Imārat Ja<sup>°</sup>qūbijān*. Káhira, 2002. s. 52.

<sup>101</sup> Ibid.

,barghrāl‘, a jestli je to nevzdělaný, jednoduchý člověk, označují ho jako ,suchého barghrāla‘. Provozování deviance říkají ,wasla<sup>102</sup>‘.“<sup>103</sup> al-‘Aswānī tedy homosexuální komunitu vyčleňuje z normální společnosti, dává jí dokonce speciální jazyk, který jinakost homosexuálů ještě více akcentuje. Jak ale podotýká Joseph Massad „Al-‘Aswānīmu uniklo, že takzvaný tajný jazyk ,deviantů‘ není vůbec jejich; jde spíše o proměnlivý jazyk vypůjčený od břišních tanečníků/tanečnic (proto také ,wasla‘, ,kudjāna‘, jež sloužilo k označení bordelmamá a je odvozené od *kudja*, což je titul súfíjské ženy, která vede súfíjské rituály známé jako ,Zar‘; a ,barghrāl‘, což odkazuje na mecenáše botelu a je pravděpodobně odvozeno od anglického ,bugger‘, jež je samo orientalistickým derivátem slova ,Bulhar““<sup>104</sup>. Kromě tajného jazyka mají homosexuálové scházející se v baru Chez Nous také soubor gest a pohybů, kterým rozumí jen oni sami.

S homosexuálem Ḥātimem se setkáváme právě v baru Chez Nous (už samotný název baru – „U nás“ – je zajímavý – je jasně řečeno, že toto místo dříve (stejně jako Jakubijánův dům) vlastnil cizinec, ale dnes je v rukou Egyptana), kde je pravidelným hostem a muži v baru o něm vědí, že je „kudjāna“, avšak všichni se k němu chovají s respektem, protože Ḥātim je ve společnosti významný muž – šéfredaktor novin *Le Caire* – pocházející ze staré aristokratické rodiny. Ḥātimova matka byla Francouzka a otec slavný egyptský právník. „Ḥātim navíc, pokud se to tak dá říct, patřil mezi konzervativní devianty: neponižoval se, nepudroval si obličej ani se nepitvořil, jako to dělali jiní kudjánové.“<sup>105</sup> „...jemné francouzské rysy mu propůjčovaly vzhled filmové hvězdy, kdyby neměl vrásky, které mu na tváři zanechal bouřlivý život, a zastřený, nenávistný, posmutnělý výraz, který se objevuje u všech deviantů.“<sup>106</sup> Ḥātim není jako jiní homosexuálové „nepoužíval růž na tváře, nenosil dámské noční košile ani umělá prsa“<sup>107</sup>. Přesto je jeho vzhled zženštilý, jakoby autor vycházel z premisy, že pasivní homosexuál musí v sobě mít vždy převažující femininní část. „nosil

<sup>102</sup> Wasla znamená ve spisovné arabštině spojení nebo linka, v hovorové pak představení břišní tanečnice/břišního tanečníka nebo zpěváka/zpěvačky.

<sup>103</sup> AL-‘ASWĀNĪ, ‘A. *‘Imārat Ja‘qūbijān*. Káhira, 2002. s. 52-53.

<sup>104</sup> MASSAD, J. A.: *Desiring Arabs*. Chicago, 2008. s. 395.

<sup>105</sup> AL-‘ASWĀNĪ, ‘A. *‘Imārat Ja‘qūbijān*. Káhira, 2002. s. 55.

<sup>106</sup> Ibid. s. 56.

<sup>107</sup> Ibid. s. 182.



průsvitné, barevně zdobené galábije na holém těle, vždy se pečlivě holil, lehce si maloval obočí černou tužkou a na oči nanášel nepatrné množství líčidla. Jemné vlasy si sčesával dozadu, nebo si nechával kadeře padat do čela. Vždycky se snažil zkrášlit tak, aby se podobal starověké soše krásného mladíka.<sup>108</sup> V zaměstnání je Ḥātimova orientace veřejným tajemstvím. Přesto je však schopný si u svých podřízených uchovat autoritu. „Všichni zaměstnanci novin věděli, že jejich šéf je na chlapy. Navzdory značnému znechucení a pohrdání, jež fakt, že byl teplouš, vzbuzoval, zůstávala orientace Ḥātima Rašīda vzdáleným, vybledlým stínem jeho mocné, profesionální image.“<sup>109</sup>

Ḥātim se v dětství stal obětí sexuálního zneužívání. Otec ani matka na něj v dětství neměli příliš času a často ho nechávali na starost služebnictvu. Z tohoto pohledu bychom mohli usuzovat, že Ḥātimova homosexualita má své kořeny v nedostatku rodičovské lásky, neboť se úzce upne na núbijského sluhu Idrīse, který mu vypráví pohádky a zpívá núbijské písně. „Malý Ḥātim trávil spoustu času se služebnictvem. Jeho věčně pracující rodiče ho často v doprovodu některého sloužícího posílali do Klubu Džazīra nebo do biografu. Ze všech zaměstnanců v domě měl malý Ḥātim nejraději sluhu Idrīse s jeho bílým, plandavým kaftanem, širokým rudým opaskem a velkým fezem. Idrīs byl vysoký, štíhlý a silný, měl snědou, pohlednou tvář, jiskrné, inteligentní oči a zářivý úsměv, v němž ukazoval dokonale bílé, pravidelné zuby. Idrīs sedával s Ḥātimem v jeho velikém pokoji s okny obrácenými na ulici Sülejmána Paši, hrával si s ním s jeho hračkami, vyprávěl mu bajky, zpíval núbijské písně a překládal mu, co znamenají.“<sup>110</sup> Zdá se, že obraz nevzdělaného aktivního homosexuála jako by byl úzce spjatý s Hornoegyptěany – Idrīs, stejně jako ʿAwīs pochází z venkova, ale na rozdíl od ʿAwīse se Idrīs dostává do Káhiry v podstatě nedobrovolně, když jej jako malého chlapce odvedli od rodiny, aby pracoval jako sluha v domech bohatých. Tedy i on v dětství trpěl absencí rodičovské lásky a také jeho homosexuální sklony autor nepřímě připisuje této emoční nenaplněnosti. Popis Ḥātimovy první sexuální zkušenosti jako by determinoval jeho pozdější zařazení jakožto pasivního homosexuála, který touží po penetraci. „Ḥātim Idrīse miloval a jejich vztah se upevnil natolik, že spolu trávili každý den dlouhé hodiny. A když ho začal Idrīs líbat na tváře a krk a šeptat mu: „Jsi krásný... Miluji tě...“

---

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> Ibid. s. 251 – 252.

<sup>110</sup> Ibid. s. 105.

necítil Ḥātim odpor ani strach. Právě naopak, vroucí dech jeho přítele jeho tělo rozpaloval neznámým žárem a nesmírně ho vzrušoval. Dál si vyměňovali polibky, až ho Idrīs jednoho dne požádal, aby si sundal šaty. Ḥātimovi bylo v té době devět let, styděl se a nevěděl proč, avšak nakonec naléhání přítele podlehl. Ten byl z jeho bílého, jemného těla natolik vzrušený, že během styku rozkoší sténal a šeptal nesrozumitelná núbijská slova. Přes veškerou svou touhu a nedočkavost vnikl Idrīs do Ḥātimova těla opatrně a něžně, a žádal ho, aby mu řekl, kdyby ho to, byť jen nepatrně, bolelo. Tato metoda byla natolik úspěšná, že když dnes Ḥātim vzpomínal na první styk s Idrīsem, vracel se mu ten stejný podivný pocit, jaký onoho dne prožíval, ale nikdy si nevybavoval žádnou bolest.<sup>111</sup> Idrīs poté, co se uspokojí, vysvětlí malému Ḥātimovi, že to co udělal, udělal z lásky k němu a že to nesmí říct rodičům, protože by ho za to vyhodili, nebo ho možná i zabili. Scéna znásilnění malého dítěte (ačkoliv de facto se souhlasem není možné považovat styk dospělého muže s devítiletým chlapcem za nic jiného, než pohlavní zneužívání) je popsána velmi decentně a autor Idrīse za jeho čin nijak nepranýřuje. Naopak je zdůrazněno, že se Ḥātimovi sex líbil. Jeho vztah s Idrīsem trval celá léta, avšak po smrti Ḥātimova otce musela matka z finančních důvodů propustit služebnictvo. „Idrīs opustil dům a nikdo o něm nic nevěděl. Ḥātima jeho odchod natolik zdrtil, že toho roku dosáhl bídného výsledku při školních zkouškách. Poté se ponořil do bouřlivého homosexuálního života.“<sup>112</sup>

Autor zobrazuje Ḥātima v jedné rovině jako oběť, z níž se posléze stává aktivní účastník. Ḥātim je ve svých tužbách a jejich zobrazení výrazně přímější a explicitnější než například Gustav von Aschenbach Thomase Manna, kterého tolik těší pohled na mladičkého polského chlapce. Zároveň je se svou homosexualitou do jisté míry smířený, bere ji jako určitou temnou součást sebe sama, která musí být po nocích uspokojována, aby mohl přes den fungovat jako normální člověk. „Jeho tajný, deviantní život však představuje spíš zamčenou truhlu nacpanou zakázanými, hříšnými a tak příjemnými hračkami. Každou noc ji odemkne, pohraje si, potom zamkne a touží na ni zapomenout. Usilovně se snaží homosexualitu ze svého života co nejvíc vytěsnit. Ve dne žije jako normální novinář a vedoucí pracovník a v noci se celé hodiny v posteli oddává rozkoši.“<sup>113</sup> Homosexualita je zde stavěna na roveň

---

<sup>111</sup> Ibid. 106-107.

<sup>112</sup> Ibid. s. 108.

<sup>113</sup> Ibid. s. 255.

s jinými zakázanými „radostmi“ – tedy stejně jako v případě Mahfūzova Kirši, i Ḥātim se oddává své „úchylce“ s vědomím, že to, co dělá, není správné, avšak zároveň si odmítá toto potěšení odpírat a rozhodně nemá pocit, že by homosexualita byla o něco horší, než jakékoliv jiné obecně společensky negativně přijímané chování. „Říkával si, že všichni muži na celém světě mají své specialitky, kterými uvolňují životní tlak. Znal lidi na nejvyšších místech – lékaře, poradce a vysokoškolské profesory, kteří milovali alkohol, hašiš, ženy nebo hazard a nebránilo jim to v úspěchu ani neubíralo nic na sebeúctě. Sám sebe přesvědčil o tom, že deviace je něco podobného.“<sup>114</sup>

I zde se objevuje téma lázní jako místa, kde homosexuálové mohou najít náhodné partnery – obraz lázní tedy odpovídá spíše obrazu, s nímž jsme se setkali u Rabiha Alameddineho než hammāmům Gamāla al-Ghītānīho poskytujících ʿAwīsovy služby. Ḥātim se do lázní vydává ve chvílích, kdy je dlouhodobě bez partnera a jeho sexuální potřeby jej nutí vyhledávat náhodné známosti. „Prožil si nešťastné dny plné bolesti, která ho donutila sáhnout si na samé dno a chodit na místa pro homosexuály, kde si ve svém ponížení vybíral mezi pochybnými typy a naprostou spodinou milence, s nimiž během jedné noci ukojil své touhy a nikdy je už potom znovu neviděl. Neustále ho někdo okrádal, urážel nebo vydíral. Jednou ho ve veřejných lázních ve čtvrti il-Husēn strašně zbili a ukradli mu zlaté hodinky a peněženku.“<sup>115</sup>

„... Jedné noci před pár měsíci se Ḥātim opil a dostal nezřízenou chuť na sex. Odešel z bytu kolem desáté a motal se po centru. V té době se střídají policejní hlídky, což ví každý místní deviant, a snaží se v tu chvíli sbalit nějakého policajta.“<sup>116</sup> Ḥātim se seznámí s mladým, nevzdělaným policistou (opět) z Horního Egypta, ʿAdbem (což je zkrácená podoba celého jména ʿAbd Rabbih), který mu připomíná jeho prvního milence Idrīse a jeho vztah k němu začne být velice intenzivní. Přestože je ʿAbdo heterosexuál, je ženatý a má malého syna, naváže s Ḥātimem sexuální poměr. Opět se zde setkáváme s tématem heterosexuálního muže v roli aktivního homosexuálního partnera. Vyvstává před námi zajímavá otázka volby milence z výrazně nižší společenské vrstvy. Je možné, že ʿAbdo je pro Ḥātima jedinou volbou, neboť jej nemůže v jeho pracovních kruzích zdiskreditovat, případně že jej silně

---

<sup>114</sup> Ibid.

<sup>115</sup> Ibid. s. 255 – 256.

<sup>116</sup> Ibid. s. 109.



zasáhla podobnost mezi mladým policistou a jeho prvním milencem.<sup>117</sup> Spíše se však nabízí vysvětlení, že s nevzdělaným, chudým mladíkem může snadněji manipulovat, neboť mu má co nabídnout – ať už to jsou peníze, vyhlídky na lepší život, který si za ně může koupit nebo kontakty, které otevírají mnohé dveře a řeší nejeden problém. Ḥātim svým vztahem k muži z nižší společenské vrstvy vzdáleně připomíná Forsterova Maurice<sup>118</sup>.

Ḥātimovi se velice snadno povede °Abda přimět k tomu, aby s ním strávil noc. Al-Aswānī k °Abdovi přistupuje jako k muži, který se sice chová „deviantně“, ale „deviantem“ není. Vyvolává dojem, že je jednoduché přesvědčit muže, aby v aktivní roli navázal sexuální vztah s jiným mužem, jenž funguje jako substitute za ženu. „°Abd Rabbih se poté mnohokrát velice intenzívně snažil jejich vztah ukončit. Ḥātim z bohatých zkušeností s deviantní láskou věděl, že se začínající barghrāl, jako °Abd Rabbih, se často cítí velmi provinile a tyto pocity se rychle mění v zášť a nenávist pocitovanou vůči kudjānovi, který jej svedl. Ze zkušeností stejně dobře věděl, že s opakovanou a vychutnávanou touhou, se u barghrāla krůček po krůčku znovu dostane ke slovu původní rozkoš, i když se jí ze začátku brání a je z ní znechucený. Vztah mezi Ḥātimem a °Abdem proto osciloval mezi snahou se rozejít a následnými návraty k sobě.“<sup>119</sup> Ḥātim se k °Abdovi chová jako manželka k manželovi – stará se o něj, nakoupí mu noví šatník a i jeho projevy lásky jsou značně femininní, stejně

---

<sup>117</sup> „Ḥātim poznal mnoho mužů a opouštěl je z různých důvodů, avšak jeho tajnou, hříšnou touhou zůstával sluha Idrīs. A jako někteří muži hledají neustále obraz své první milenky, s níž poznali rozkoš, ve všech ostatních ženách, hledal Ḥātim ve všech mužích Idrīse. Jednoduchého, neotesaného, společností neuhlazeného muže se vší tou tvrdostí, hrubostí a drsností. Nikdy nepřestal na Idrīse vzpomínat. Často se mu znovu vybavovaly ty chvíle vroucí rozkoše a intenzívní pocity, když ležel na podlaze pokoje na břiše, jako kdyby byl malým králíkem, který se poddává svému osudu, s pohledem zabodnutým do perských vzorů v koberci, zatímco bylo jeho tělo neoddělitelně spojeno s horkým, pevným tělem Idrīse, který se na něj tisknul a rozpouštěl se v něm. Zvláštní na jejich pohlavních stycích bylo, že se vždycky odehrávaly na podlaze pokoje, ani jednou si nevlezli do postele. Nejspíše to bylo dáno tím, že se Idrīs jako sluha nedokázal přinutit, aby použil postel svého pána, i když s ním zrovna souložil...“ (Ibid. s. 108-109.)

<sup>118</sup> Přestože u obou hrdinů, které od sebe dělí téměř sto let, nalézáme podobné rysy – oba touží po lásce a naplněném partnerském vztahu – Maurice je na rozdíl od Hátima ve svém hledání úspěšný, a jak sám Forster píše v úvodu, autor mu dopřává happy end.

<sup>119</sup> AL-‘ASWĀNĪ, °A. *°Imārat Ja°qūbijān*. Káhira, 2005. s. 109.

jako on sám. Ve snaze si svého milence udržet mu dokonce sežene stánek, kde může prodávat, a opatří mu bydlení v přístřešku na střeše Jakubijánova domu<sup>120</sup>, kam se spolu se svou manželkou a synem po ukončení policejní služby nastěhuje. °Abdo tráví mnoho večerů v týdnu u Ḥātima a zdá se, že se z něj v podstatě stal aktivní homosexuál, protože „během vášnivých okamžiků v posteli myslíval °Abdo na svého milence Ḥātima“<sup>121</sup> a z pocitu viny si „svou nervozitu vybil na jejím těle. Miloval se s ní hrubě, jako kdyby skrze ni chtěl ty myšlenky dostat z hlavy, nebo jako by jí silou trestal za to, že ví o jeho deviaci.“<sup>122</sup> °Abdo si představuje, že mu jeho žena vmete do tváře „že je sodomita, osvobodilo by ho to od toho břemene a mohl by jí říct, že s tím jednoduše nemůže přestat, že se nedokáže bez Ḥātima a jeho peněz obejít“.<sup>123</sup> J. A. Massad tento vývoj °Abdova chování vysvětluje tím, že „korupce a degenerace společnosti a sexuálních praktik dospěla do °Abdova podvědomí, kde se, jak se zdá, nachází sexuální touhy. Přestože °Abdo vnímá jako jedinou motivaci pro sexuální vztah s Ḥātimem ekonomický faktor, opakováním návyku začal po Ḥātimovi toužit i v okamžiku, kdy provozuje sex s primárním objektem zájmu, ženou.“<sup>124</sup>

Al-Aswānī otevírá téma možnosti či nemožnosti skloubit víru s odlišnou sexuální orientací. °Abdo jeden večer nadnese otázku strachu z Božího trestu, neboť sodomie je považována za těžký hřích<sup>125</sup>. „„Pane, celý život jsem byl zbožný, doma mi říkali šejch °Abd Rabbihi... Vždycky jsem se poctivě modlil v mešitě, o ramadánu a při všech dalších předepsaných příležitostech jsem se postil. Pak jsem ale poznal vás a změnil jsem se.““<sup>126</sup>

---

<sup>120</sup> Ke každému bytu v Jakubijánově domě náležel i skladovací prostor na střeše (podobný sklepům, jak je známe my), které majitel domu pronajímal chudším spoluobčanům. Ti si je přebudovali na prosté, ale dostačující obydlí.

<sup>121</sup> AL-‘ASWĀNĪ, °A. °*Imārat Ja‘qūbijān*. Káhira, 2005. s. 217.

<sup>122</sup> Ibid.

<sup>123</sup> Ibid. s. 218.

<sup>124</sup> MASSAD, J. A.: *Desiring Arabs*. Chicago, 2008. s. 402.

<sup>125</sup> Otázkou, zda může být člověk dobrým muslimem a zároveň nepotlačovat svou odlišnou sexuální identitu, se zabývá také dokumentární film *Jihad for Love* režiséra Parveze Sharmy z roku 2007. Dokument se snaží přiblížit otázku homosexuality v islámském světě, zachycuje svědectví homosexuálních mužů i žen, kteří žijí jak v arabských zemích, tak v (často nucené) emigraci, o tom, jak je vnímá jejich okolí a jaké je jejich postavení v rodných zemích.

<sup>126</sup> AL-‘ASWĀNĪ, °A. °*Imārat Ja‘qūbijān*. Káhira, 2005. s. 186.

Ḥātim mu na to říká, ať se klidně modlí, jestli se chce modlit a ʿAbdo mu vysvětluje: „A jak se mám asi modlit, když každou noc piju alkohol a spím s vámi? Mám pocit, že se na mě náš Pán zlobí a že mě potrestá...“<sup>127</sup> Je téměř příznačné, že tím, kdo věří v Boha a kdo se obává Božího trestu je právě ʿAbdo a nikoli Ḥātim. Ḥātim vysvětluje ʿAbdovi, že nedělají nic špatného: „Náš Pán je velký a milostivý a jeho slitování nemá nic společného s tím, co omezení šejchové u vás na vesnici vykládají. Spousta lidí se modlí a postí, ale krade a ubližuje ostatním. Ty Bůh potrestá. Ale nám dvěma, a o tom jsem přesvědčený, Bůh odpustí, protože my nikomu neubližujeme. Jen se milujeme...“<sup>128</sup>

Zajímavé zde je, že al-ʿAswānī přináší otázku Božího trestu právě v souvislosti se sodomii. V románu přitom mezi dalšími postavami vystupuje stárnoucí aristokrat Zakī Bek, který má milostný poměr s mladou dívkou Buthajnou. Tímto vztahem se oba dopouští cizoložství (*zinā*), jelikož nejsou manželé, a cizoložství je jedním z nejtěžších hříchů, neboť je (na rozdíl od sodomie) spolu s trestem, jenž je za něj ukládaný, citované v Koránu<sup>129</sup>. Tento mimomanželský poměr nechává autor zcela bez náboženského komentáře.

Když posléze ʿAbdovi umírá syn, zůstává otevřená otázka, zda autor zamýšlel, aby smrt dítěte vyzněla jako Boží trest za sodomii nebo zda jde spíše o kritiku nevzdělanosti (ʿAbdova žena čeká příliš dlouho, než se rozhodne vzít syna k lékaři) a situace zdravotnictví v zemi, neboť je to právě Ḥātim, který díky svým kontaktům zajistí pro dítě nejlepší možnou péči. Poté, co chlapec zemře, ʿAbdo i se ženou zmizí. Ḥātim se snaží svého milence najít, nakonec je úspěšný v jedné kavárně, kde se schází Hornoegyptané. Podaří se mu penězi a příslibem dobré práce ʿAbda přesvědčit, aby s ním strávil ještě jednu noc. ʿAbdo, který se po odchodu z Jakubijanova domu ocitl ve finanční tísní a bez práce, nakonec souhlasí. Sex vnímá jako prostředek, kterým se mu podaří vymanit z krize. „Divoce se ho zmocnil, nikdy předtím nebyl tak hrubý a Ḥātim několikrát nahlas vykřikl pod náparem bolesti a rozkoše. Během necelé hodiny ukojil ʿAbdo svou touhu s Ḥātimem třikrát, aniž by během toho řekl jediné slovo, jako kdyby soustředěně plnil těžký úkol, ve snaze mít ho co nejdříve za sebou.“<sup>130</sup> ʿAbdo se poté zvedne k odchodu. Ḥātim se ho snaží zastavit silou, vyhrožuje mu, že ho udá na

---

<sup>127</sup> Ibid.

<sup>128</sup> Ibid. s 187.

<sup>129</sup> Spolu s křivým nařčením z cizoložství, opilstvím, krádeží, loupežným přepadením na cestě a odpadlictvím od islámu.

<sup>130</sup> AL-ʿASWĀNĪ, ʿA. *ʿImārat Jaʿqūbijān*. Káhira, 2005. s. 330.

policii a že se může rozloučit s vidinou zaměstnání. Tvrdí, že ho sebral na ulici a udělal z něj člověka. To ʿAbda rozzuří do té míry, že Ḥātima ubije k smrti.

V protikladu k Ḥātimovi, jehož snaha uspokojit vlastní touhu dovede až ke ztrátě cti, kdy je ochoten se téměř plazit před jiným mužem jen proto, aby s ním mohl mít styk, stojí v románu postava mladého studenta Tahā aš-Šādhilīho, který raději zemře, než by žil se svou pošpiněnou ctí.

Na postavě Tahā ilustruje autor značnou „rozkastovanost“ či vertikální neprostupnost egyptské společnosti. Kvůli nízkému původu nepřijmou Tahā na policejní akademii<sup>131</sup>, na vysoké škole přitom studovat může. Na vysokoškolské půdě se poté dostane mezi radikální islamisty. Během jedné z demonstrací jej zatkne policie a u výsledku ho nutí, aby se přiznal k věcem, které nikdy neudělal. Když odmítne, mučí ho. Součástí mučení je i opakované znásilňování: „Několik párů rukou mu začalo šátrat pod galábijí a stáhlo mu spodky. Ze všech sil se bránil, ale bylo jich víc. Rukama a nohama ho drželi na podlaze. Pár silných rukou ho popadl za půlky a roztáhl je. Cítil, jak mu cpou do zadku něco tvrdého, jak mu rvou vnitřnosti, a začal křičet. Řval z plných plic. Řval, dokud neucítil, že mu prasklo hrdlo.“<sup>132</sup> Po propuštění nemyslí na nic jiného, než na pomstu. Při schůzce s vůdcem své islamistické skupiny se mu snaží říct, co se mu stalo. Jeho náboženský učitel se ho snaží uklidnit, doporučuje mu, aby si připomínal slova Proroka o odpouštění. Tahā ale nic takového dělat nechce. „Nejsem Prorok. Nemůžu zapomenout na to, co mi ti zločinci udělali. To, co mi udělali, mě neustále pronásleduje. Nemůžu spát, od chvíle, co mě propustili, jsem nebyl na univerzitě a ani si nemyslím, že by tam ještě šel... Celé dny trávím ve svém pokoji, s nikým nemluví a občas mám pocit, že se z toho zblázním.“<sup>133</sup> Učitel mu doporučuje, aby se těmi myšlenkami přestal trápit, vykládá mu, že tím prošlo mnoho jeho souvěrců a že by se měl vrátit do školy. Tahā odmítá s tím, že se nemůže po tom, co se mu stalo, podívat lidem do očí: „„Pane, pošpinili mou čest.“ ,Mlč!‘ ,Pošpinili mou čest desetkrát. Desetkrát!‘ ,Řekl jsem

---

<sup>131</sup> Argumentace pro jeho nepřijetí vychází z jeho nízkého společenského původu, kdy do řad policejních důstojníků nejsou přijímáni lidé s příliš nízkým ani příliš vysokým původem údajně kvůli vyššímu riziku náchylnosti ke zkorumpovanosti. V Egyptě platí silové složky státního aparátu za určitou elitu, ve společenském žebříčku výše postavenou než například absolventi vysokých škol.

<sup>132</sup> AL-ʿASWĀNĪ, ʿA. *Imārat Jaʿqūbijān*. Káhira, 2005. s. 216.

<sup>133</sup> Ibid. s. 238

ti mlč Tahā!“<sup>134</sup> Tahā volí před návratem k normálnímu životu pomstu a trvá na tom, že se chce podílet na nějaké protirežimní akci. Vůdce islamistické skupiny ho varuje, že tím bude riskovat svůj život a že je možné, že jej zabijí. „Už teď jsem mrtvý. Zabili mě ve vězení. Když pošpiní vaši čest a smějí se u toho... Když vám dají ženské jméno a nutí vás, abyste jím odpovídali, a vy to kvůli mučení děláte... Mně říkali Fawzīja, každý den mě bili, dokud jsem před nimi neřekl: ‚Jsem žena a jmenuji se Fawzīja.‘ A vy chcete, abych na tohle všechno zapomněl a žil?“<sup>135</sup> Tahā pošlou do výcvikového tábora, kde jej ožení s vdovou po mučedníkovi. Ani manželka však jeho touhu po pomstě nezmírní. Během akce, kdy má konečně možnost pomstít se na důstojníkovi, který jeho znásilnění nařídil, je zastřelen. Padá k zemi a umírá zaplaven pocitem zvláštního klidu a vyrovnání.

V románu se nikde nedozvídáme, co byli zač muži, kteří Tahā ve vězení znásilnili<sup>136</sup>, ale stejně jako v knize Sun‘allāha Ibrahīma, i zde se setkáváme s motivem pošpiněné cti, kdy oběť raději volí radikální, násilnou cestu, než by se situaci, v níž se ocitla, poddala. Teroristická akce, při které Tahā umírá, je podána jako čin, který si osoba, proti níž směřuje, zasloužila, a tudíž je v podstatě ospravedlnitelná. Celkově pasáže věnované jak islamistické skupině, tak výcvikovému táboru, vyznívají spíše pozitivně. Autor v tomto příběhu kritizuje jednání silových složek a ilustruje kontraproduktivnost jejich postupů. Mučením a znásilněním udělají z do té doby relativně umírněného Tahā teroristu, kterému nezáleží na ničem jiném než na pomstě. Opět se tu objevuje motiv homosexuálního násilí jakožto nástroje absolutního ponížení a vyjádření vlastní dominance. Rezonuje tu také paralela mezi chováním homosexuálů, kteří si dobrovolně volí ženská jména a nechávají se jimi oslovovat, a mučením, jehož součástí je i pojmenovávání mužských vězňů ženskými jmény a jejich nucení přijmout ženskou identitu. Ve světle těchto praktik pak působí zženštilí homosexuálové jako ještě větší devianti, neboť to, co je pro „normálního“ muže vrchol devastace cti, je pro ně příjemné a vyhledávají to.

---

<sup>134</sup> Ibid. s. 238-239.

<sup>135</sup> Ibid. s. 268.

<sup>136</sup> Sexuální násilí není pouze autorská fikce. Připomeňme případ „Queen Boat“ z roku 2001, kdy bylo v gay klubu na lodi Queen Boat kotvící v Káhiře zatčeno 52 mužů a následně obviněno z „obscénního chování“ a „notorické zhýralosti“ a následně odsouzeno k trestu odnětí svobody až tři roky. Propuštění muži vypověděli o mučení a sexuálním násilí, kterému byli během pobytu ve vězení vystaveni.



Podle knihy vznikl v roce 2006 nejdražší egyptský film všech dob. Před jeho natáčením se rozpoutala velká debata o tom, kdo se zhostí role Ḥātima<sup>137</sup>. Ve filmovém zpracování vyznívá jeho postava výrazněji negativněji, než v knize. Poté, co od něj ʿAbdo po smrti syna odejde, se jej nevydává hledat. Je sice z jeho odchodu zničený, ale jen chvíli a brzy se mu podaří si domů přivést jiného mladého muže. Ukáže se, že mladík je zločinec, který Ḥātima uškrtí, aniž by s ním měl sex, a okrade jej.

Ḥātīm je v moderní arabské próze nicméně postavou výjimečnou, neboť ho můžeme považovat za první postavu, která vykazuje známky homosexuální identity a jeho primární objektem touhy jsou muži, kteří nepředstavují substituci za nedostupné ženy.

Mužští autoři tedy téma homosexuality do svých děl začleňují v podstatě v průběhu téměř celého dvacátého století do současnosti. U arabsky píšících autorů je patrná tendence k „dekriminalizaci“ homosexuality, přičemž se postupně od postoje, kdy je homosexualita vnímaná jako cosi, čím je jedinec postižený jako nemocí, dostáváme k ucelenému formulování homosexuální identity. Faktem však zůstává, že rovnocenný homosexuální vztah zachycuje pouze kniha, která byla vydána anglicky ve Spojených státech a jejímž autorem je Libanonec žijící trvale v emigraci.

---

<sup>137</sup> Znamý herec Farūq al-Fišāwī roli odmítl, čímž si vysloužil kritiku největší hvězdy filmu ʿĀdila Imāma (který se zhostil role Zakīho Beka), který na tiskové konferenci prohlásil, že „nechápe, proč tu roli odmítl, lidé ho přeci nebudou na ulici pronásledovat za to, že ztvárnil takového člověka“. (In Muhammad Abd Rahmán „*Al-mithlīja l-džinsīja fi s-sīnamā l-misrīja*“. 22. 12. 2004. URL <http://www.ankawa.com/cgi-bin/ikonboard/topic.cgi?forum=70&topic=91>)



## 2.2 Homosexualita ženskýma očima

V této kapitole se budeme zabývat rozbořem díla Hanān aš-Šajch *Vůně gazely* (Misku l-ghazāl) a *Kamenem smíchu* (Ḥadžar ad-ḍaḥak) Hudā Barakāt. Obě autorky pocházejí z Libanonu a obě do svého díla začlenily také téma mužské homosexuality.

Prvotina Hudā Barakāt *Kámen smíchu* vyšla v roce 1990. Kniha vznikala ve sklepě během libanonské občanské války a spisovatelka se jí snažila „odepsat válku“<sup>138</sup>. Děj knihy se odehrává ve válečném Bejrútu a jejím hlavním hrdinou je Chalīl, jenž platí za první homosexuální ústřední postavu v arabské moderní próze. Fakt, že je od začátku knihy zřejmé, že hlavní postava je homosexuálně orientovaná, je něčím průkopnickým obzvláště proto, že knihu napsala žena. Tím si spisovatelka zajistila, že se její kniha odlišuje, je něčím výjimečná a specifická. Homosexuální orientace však v konečném důsledku působí spíše jako nástroj k odcizení hlavní hrdiny. Nejde o jeho sexuální preference, a co z nich pro něj vyplývá, ale o způsob jakým ho autorka ještě více vyčleňuje ze společnosti. Samotné ztvárnění homosexuálních pocitů je místy až toporně naivní a silně symbolické. Hudā Barakāt nezachycuje homosexuální identitu, sexuální orientace jí slouží jako jedna z mnoha charakteristik Chalīlovy vykořeněnosti ze společnosti, která se občas objeví, aby ji autorka v závěru knihy naprosto popřela.

Všichni muži, kteří Chalīlovým životem projdou, jsou zdrojem bolestné, platonické lásky. „Oba jsou teď v Chalīlově pokoji v přízemí. Chalīl už neposlouchá, co Nādžī říká, nechává se zaplavovat teplými vodami jeho hlasu, dokud se necítí malátně a prohlíží si přitom elegantní linii Nādžīho nohy. Mezi kalhotami a ponožkou mu vykukuje kus holé kůže. Nādžī je spokojeně rozvalený na posteli a s rukama za hlavou se opírá o zeď, s nohou přes nohu, která se dotýká podlahy. Jeho kůže je tak bílá – Chalīl uvažuje – dokonce i v tomhle šeru, která sem propouští okno v protější zdi. Má vlasy černé jako uhlí, zářivé a neposedné, přesně jako jeho oči. Jeho myšlenky, které mezi nás sype, jsou jako zrnka cukru.“<sup>139</sup> Chalīl působí

---

<sup>138</sup> Sama o své knize říká: „Píšu o válce, protože nemám žádnou moc; žádné zbraně nebo vojsko. Patřím do zatuchlé temnoty a zapomnění těch, kteří na ulicích píší dějiny... Přes dusot vojenských bot nad hlavou píši, jako bych byla císařovna nebo diktátorka.“ (In: BARAKĀT, H. *The Stone of Laughter*. Londýn, 1995. s. V.)

<sup>139</sup> BARAKĀT, H. *The Stone of Laughter*. Londýn, 1995. s. 4-5.

spíše jako zamilovaná žena, než muž. Autorka jako by se při vytváření hlavní postavy zastavila na půli cesty mezi mužem a ženou a hrdina ve výsledku působí spíše jako hermafrodit, zmatený ze sebe i ze světa kolem. Nabízí se poměrně jednoduché vysvětlení: pokud by hlavní postavou knihy nebyl Chalíl, ale *Chalíla*, je pravděpodobné, že by cítila a prožívala to samé, ale její prožitky a pocity by nebyly ničím výjimečné, neboť byl napsán už bezpočet knih, které se zabývají vztahy mužů a žen na pozadí války. Tím, že nám Hudā Barakāt hned na začátku knihy snad až s přehnanou decentností sdělí, že Chalíl miluje svého kamaráda a tudíž ho od začátku čtenář vnímá jako homosexuála, se kniha odlišuje od všech ostatních, vyčnívá a vzbuzuje zájem.

Nādzī se posléze stěhuje se svou matkou pryč. Nadále jezdí Chalíla navštěvovat, potom se ale nějaký čas neukáže a Chalíl se dozvídá, že Nādzīho zabili. Chalíla přítelova smrt zdrtí a téměř v duchu udhrijských básníků se trápí, často vysedává v jeho pokoji a prohlíží si jeho věci, mezi kterými najde také jeho fotografii s nějakou dívkou. Té vysvětluje: „... nikdy jsem po žádné ženě netoužil, ani jsem nešel k doktorovi. Nevzpomínám si, jestli jsem ti vyprávěl o dceři oblastního předsedy ze vsi. O tom čistém, malém děvčátku s dlouhými blond vlasy, které jsem miloval. Kdykoliv jsem ji viděl procházet kolem našeho domu u návsi s její matkou, plakal jsem zlostí. Poté, co se ze vsi odstěhovali, jsem už nikdy po žádné dívce ani ženě netoužil. Občas jsem přemýšlel o těle Madame Isabelle. O tom, co má pod šaty, chtěl jsem ji popadnout do náručí, ale moje pohlaví s tím nemělo nic společného. Chci říct... chápeš... chtěl jsem ji vidět nahou, zajímalo mě to, svým způsobem jsem po tom toužil. Když k nám přijela na návštěvu teta, poflakoval jsem se kolem domu. Vždycky si sundala šátek a nosívala vysoké podpatky. Ženy ve mně ale obecně nevzbuzují žádný výrazný zájem, který se v okamžiku, kdy se přiblížím k jejich tělům, změní ve strach. Jejich těla jsou komplikovanější, než mohu snést nebo spíš než si dokážu představit, existují mimo dosah...“ Je paradoxní, že v knize, jejíž hlavní hrdina má být první homosexuální ústřední postavou arabské moderní literatury, se více fantazíruje o ženských tělech, než o mužských. Chalíl nikdy nesní o Nādzīm ani o jiných mužích v sexuální rovině, myslí na ženské nohy, představuje si, jaké by to bylo držet v náručí ženu, nikde však nenajdeme ani stopu po jakémkoliv erotickém podtónu ve vztahu k mužské postavě. Chalíl muže obdivuje z vnějšku, líbí se mu, jak vypadají, jejich vizuální podoba ho přitahuje, dál však autorka nikdy nezachází.

Po Nādžīm se na scéně objevuje syn příbuzných, Jūsūf. Chalīl, kterému je v té době už výrazně přes dvacet se do mladého Jūsūfa (opět platonicky) zamiluje a způsob, jakým se jeho láska projevuje, připomíná dívčí pubertální zamilovanost. „... Tohle všechno působilo jako vybledlá hloupost v okamžiku, kdy Chalīl spatřil Jūsūfa. V té chvíli, kdy ho spatřil. (...) Kdykoliv Chalīl Jūsūfa uviděl, byl jako omráčený, měl pocit, že omdlí a neustále si, obzvláště když přijeli poprvé, v srdci nebo v břiše opakoval: ‚Panebože, Panebože.‘ (...) Jūsūf byl tak krásný, že vedle něj vypadaly renesanční sochy hloupě a jejich bílá, svalnatá, nakloněná těla protkaná žilami se spíš podobala tělům šťastného dobytka. (...) Chalīl setkání s Jūsūfem nenáviděl a zároveň miloval ... opravdu moc. Když ho Zahra pozvala, aby se s nimi najedl, (...) přišel k nim a z myšlenky na to, zda tam Jūsūf bude nebo nebude, se mu třásla kolena.“<sup>140</sup> Spisovatelka přináší paralelu mezi Jūsūfovou krásou a Chalīlovými city k němu a biblickým příběhem o Josefovi: „Lpím na Jūsūfovi jako na něm lpěla Putifarova žena Zulejka. (...) A všechna ta dřina proto, že Jūsūf je krásný a já jsem manželka špatného pohlaví.“<sup>141</sup>

Chalīl obdivuje ale i novou sousedku, která se nastěhuje do jeho domu: „... a najednou jeho hlavu rozzářila její nahá chodidla. Ano, neměla boty. Kytíčkované, hadrové žabky odhalovaly její palce. Malá nahá chodidla s krásnými malými prsty.“<sup>142</sup>

Chalīlův známý jej představí vysoce postavenému muži, který v knize vystupuje jako Bratr a který má být taktéž homosexuál. Ten Chalīlovi během honosnému večíрку ve svém domě vyzná lásku: „Před měsícem jsem měl odjet do zahraničí, ale ty jsi mě úplně paralyzoval a já se nemohl pohnout. Stále jsem to odkládal v naději, že tě uvidím. Jsem hloupý? Máš rád ženy?“ ‚Nevím‘ odpověděl Chalīl. ‚Ne, nemáš rád ženy. Vím to. Poslyš, jsi o hodně mladší než já, možná to mě trápí a všechno to komplikuje. Dříve jsem spával i s ženami. Ale s tím je teď konec. Nebyl jsem si tím jistý a trochu mi dělalo starosti, že bych se měl žen nadobro vzdát. Takže... Samozřejmě se tě ani nedotknu, pokud nebudeš chtít... takže... co se mnou uděláš. Vím, že toho máš teď plnou hlavu a jsi zmatený. Můžu ti pomoci. Chci tím říct, že ode mě můžeš chtít cokoli. Cokoli.“<sup>143</sup> Bratr je ve své zamilovanosti ještě

---

<sup>140</sup> Ibid. s. 81-82.

<sup>141</sup> Ibid. s. 115.

<sup>142</sup> Ibid. s. 181.

<sup>143</sup> Ibid. s. 190.

nevěrohodnější, než Chalíl. Z toho, co mu říkal, máme tedy chápat, že je bisexuální? Nebo spisovatelka k homosexualitě přistupuje jako k jevu, který existuje u každého paralelně s heterosexualitou a u někoho zkrátka převáží? Jen těžko může čtenář uvěřit zamilovanosti mocného, postaršího muže a způsobu jeho vyznání mladíkovi, o němž si ani není jistý, zda jeho sexuální preference sdílí. Jeho monolog působí opět spíše jako slova ženy, než muže. Jako by základním rysem všech homosexuálů byla akcentovaná femininní stránka jejich osobnosti, která způsobuje zanícené platonické emoce a plamenná vyznání. Bratr Chalílovi dá svou vizitku a zavolá mu taxi s tím, že se sejdou, až se vrátí ze služební cesty. Působí jako dokonalý gentleman z červené knihovny, ne jako muž, který obchoduje se zbraněmi a drogami.

Chalílův symbolický přechod na stranu násilí a agrese představuje v epilogu jeho návrat do domu, v němž v průběhu románu žil, a znásilnění sousedky, kterou předtím obdivoval a bál se jí. „Mrštil jí na zem a roztrhl jí odspodu noční košili. Začala kopat, zmítat se a odplazila se až doprostřed obývacího pokoje. Přišpendlil jí koleno stehna k zemi a ona ho začala tlouct. Silou ji uhodil do tváře a pak znovu a znovu a její ruce zvadly... ztuhla... ochabla, jako mrtvola. „To ti nijak nepomůže,“ řekl jí a znovu ji uhodil.“<sup>144</sup> Je Chalílův čin symbolem překonání jeho starého já? Znamená, že se přestal bát a důkazem je ponižující, násilný čin na sousedce, která ho přitahovala a zároveň děsila? Pokud ano, těžko může být řeč o první homosexuální ústřední postavě, je třeba chápat celou rovinu Chalílovy sexuality metaforicky jako přerod z válečné oběti, která pasivně přijímá svou situaci a pláče nad obětmi, v machistického sadistu, který se na válce jejích nových obětech aktivně podílí a pomáhá ji žít.

Jiný přístup k homosexualitě zastává v románu *Vůně gazely* Hanān aš-Šajch. Kniha vyšla v roce 1988 a vypráví životní příběhy čtyř žen žijících v nejmenované pouštní zemi. Spisovatelka přistupuje k homosexualitě jako k jevu, jenž vzniká v důsledku degenerace zbohatlické společnosti. Jednou z hlavních hrdinek je Nūr, která pochází z movité rodiny. V knize je vykreslena jako rozmazlený člověk, který může mít v životě všechno, ale i to všechno je mu málo.

V sedmnácti letech se Nūr rozhodla, že se provdá, a začala hledat odpovídajícího partnera, který by splňoval všechny její povrchní požadavky. „Když jsem spatřila Sāmira,

---

<sup>144</sup> Ibid. s. 208.

věděla jsem, že se za něj musím provdat. (...) Podle toho, jak na motorku nasedl a podle jeho hodinek a náramku jsme poznala, že je moderní a že se ke mně bude hodit. Brala jsem jako samozřejmost, že se mu budu líbit, protože jsem byla krásná, mé dlouhé, černé vlasy a bledá plet' působily orientálně a zároveň všechno, co mě obklopovalo a šaty, které jsem nosila, byly ze Západu.“<sup>145</sup> Nūr je odhodlána se za Sāmira provdat a neuvažuje o tom, jak se k celé situaci staví on. „Volala jsem mu a přemlouvala ho, až souhlasil, že se vezmeme.“<sup>146</sup> Sāmir je popisovaný jako mužská obdoba Nūr. „Miloval módní trendy a všechno, co mu připomínalo moderní civilizaci: od nejnovějších modelů aut, přes lyžařské vybavení, meč °Alīho ibn Abū Tālib z nerezové oceli vyrobeného v Japonsku, starožitné křeslo ve stylu Aubusson, med z tibetských velehor po kabelku z pštrosí kůže. Dával si záležet na oblečení, i když šlo třeba jen o bílý dlouhý oděv, nosil je ale i v modré, popelavě šedé a pistáciové.“<sup>147</sup> Sāmir je příkladem homosexuálního muže, který se přes svou orientaci (kterou si uvědomuje) ožení. V islámském světě není tento jev nijak neobvyklý – vzhledem k nárokům, které jsou na muže kladeny, a kterým se muži snaží dostat, je manželství jakožto společensky uznávaná konvence, součástí normálního a požadovaného životního vývoje.<sup>148</sup>

Manželský život Nūr a Sāmira je plný dekadentního nicnedělání, kdy jim nerozlučnou společnost dělá Sāmirův kamarád Walīd. „... Že má Sāmir rád muže mi došlo až během jedné z našich cest.“ Sāmir odmítne dělat Nūr společnost na procházce městem a raději zůstane v hotelu s Walīdem. Když se má s nimi Nūr sejít na oběd, zjistí, že se ocitla uprostřed

---

<sup>145</sup> AŠ-ŠAJCH, H. *Misku l-ghazāl*. Bejrút 1996. s. 92-93.

<sup>146</sup> Ibid. s. 93.

<sup>147</sup> Ibid.

<sup>148</sup> Obdobný případ popisuje například Brian Whitaker ve své knize *Unspeakable Love* – Hasan pochází z prominentní palestinské rodiny a žil několik let v USA. „Jsem nejstarší syn, nejstaršího syna, nejstaršího syna. To pro ně hodně znamená. Když jsem se narodil, můj otec převzal mé jméno a začal být známý jako Abū Hasan – otec Hasana. Samozřejmě, že moje rodina vidí, že nejsem macho jako můj mladší bratr. Ví, že jsem citlivý, zženštilý a nemám rád sport. Jsou s tím smíření a já jim prostě nemůžu říct, že jsem homosexuál. Kdybych to udělal, moje sestry by se nikdy neprovdaly, protože bychom přestaly být váženou rodinou.“ Hasan pokračuje ve studiích a rodina ve vyvíjení nátlaku, aby se konečně oženil. Je mu jasné, že do nekonečna nebude možné svatbu odkládat a tak si připravil, jak sám říká, kompromisní řešení. Až mu bude třicet, ožení se – s lesbou z respektované muslimské rodiny. Není si jistý, jestli budou mít partnery mimo manželství, ale doufá, že budou mít spolu děti a stanou se tak i oni respektovanou rodinou. (In: WHITAKER, B. *Unspeakable Love*. Los Angeles, 2006. s. 27.)



milenecké hádky. „Zeptala jsem se, kde je Walīd a viděla, jak Sāmīr zatnul zuby. Když se Walīd objevil a omluvil se, věnoval mu můj manžel pohled, který měl pochopit jen Walīd, ale mně bylo jasné, co znamenal, protože jsem rozuměla všem těm otázkám, tajnostem a žárlivosti, které následovaly. Snažil se své city skrýt, ale jeho tvář a nervy ho prozradily. Uvědomila jsem si, že po mně nikdy nijak zvlášť netoužil a kdykoliv jsme spolu byli v posteli, vždycky jako by se ztrácel ve svých fantaziích a ve většině případů jeho chtíč v průběhu opadl.“<sup>149</sup> Nūr zjištění nijak zvlášť nezaskočí a rozhodně nereaguje jako žena, která právě zjistila, že má její manžel dlouhodobý poměr se svým nejlepším přítelem. „Když jsem zjistila, co je mezi ním a mým mužem, musela jsem se smát při představě všech těch žen, které se ho snažily ulovit, ať už přímo nebo s mojí pomocí. Přemýšlela jsem, jestli je jako můj manžel a taky má rád obě pohlaví, a plánovala jsem to zjistit.“<sup>150</sup> Nūr nikdy neuvažovala o tom, že by se se Sāmīrem rozvedla. Než se jí naskytne možnost zjistit, zda je i Walīd bisexuální, její manžel se s ní rozvede. Rozvod ji nijak zvlášť nezasáhne, i z toho je zřejmé, že jejich vztah nikdy nepřekročil počáteční povrchnost, která hrála hlavní roli při Nūrīně výběru životního partnera. Sāmīrova sexuální orientace představuje jen další rys úpadku společnosti, do děje nijak dál nezasahuje ani není nijak komentována nebo rozebírána.

Kniha Hanān aš-Šajch žádný výrazný posun v pohledu na mužskou homosexualitu tudíž nepřináší. Čím je však výjimečná, je ztvárnění ženské homosexuality. Ta jako by v moderní arabské literatuře vůbec neexistovala. Při hledání vysvětlení absence tohoto tématu je možné vyjít z islámského práva, které o lesbickém sexu mlčí, neboť při něm nedochází k aktu penetrace. Problém s přijetím lesbických témat a lesbických autorek měla i západní společnost v průběhu dvacátého století a k posunu od postojů spojených s představami „hříchu a choroby“ začalo docházet až v sedmdesátých letech.<sup>151</sup>

Na rozdíl od mužské homosexuality není možné vnímat lesbické vztahy jako metaforu degradace západními mocnostmi. Když už se téma ženské homosexuality v moderní arabské próze objeví, je představeno většinou jako logické – a místy dokonce přirozené – chování žen,

---

<sup>149</sup> AŠ-ŠAJCH, H. *Misku l-ghazāl*. Bejrút 1996. s. 94.

<sup>150</sup> Ibid.

<sup>151</sup> MORRISOVÁ, P. *Literatura a feminismus*. Brno, 2000. s. 180-181.



jež nemají mužského partnera, nebo jejichž manželé nejsou schopni uspokojit jejich potřeby.<sup>152</sup>

Vedle Nūr v knize jako jedna ze čtyř hlavních vypravěček vystupuje Libanonka Suhā, která se do nejmenované pouštní země stěhuje se svým manželem Bāsimem a malým synem kvůli mužově práci. Suhā tráví celé dny doma, přestože je vzdělaná a ráda by pracovala. Společenské poměry v zemi jí to však neumožňují, neboť ženy se zde nesmí samotné ani pohybovat vně domu, a přes den je musí doprovázet alespoň řidič.

Terčem kritiky Hanān aš-Šajch je znuděnost a nicnedělání, v němž plyne život žen ukrytých za zdmi domů den za dnem a ochota udělat téměř cokoli, aby se člověk z této nudy vymanil. Manželství Suhā s Bāsimem silně utrpělo přesunem do země s přísnou segregací pohlaví. Pro Suhā je velice obtížné přizpůsobit se novým poměrům, jejímu manželovi to žádné zjevné problémy nedělá, neboť jeho život se nijak výrazně nezměnil. „Od okamžiku, kdy jsme přijeli do pouště, existoval můj vztah s Bāsimem jen mezi čtyřmi zdmi našeho domu. Nedosahoval dokonce ani na zahradu, do auta nebo na ulici. Jen výjimečně jsem v autě sedávala vedle něj na sedadle spolujezdce. Nechodili jsme spolu po ulici ani do obchodů. Nelehávali jsme vedle sebe na kraji bazénu a nesesedávala jsem vedle něj na zadním sedadle v autě ani cestou na letiště, většinou si sedl dopředu vedle Sajida. Nikdy se nesetkal s Nūr nebo s Tamr, mluvili jsme spolu stručně, zásadně jen o každodenních záležitostech, o dovolených a o tom, co je nového u našich přátel a příbuzných v Libanonu.“<sup>153</sup>

Suhā se seznámí s Nūr u hotelového bazénu, kam si jde zaplavat, aby si zkrátila dlouhou chvíli. Sprátelí se a jejich přátelství postupně přeroste ve vášnivý milostný poměr, jehož iniciátorkou je znuděná Nūr, která se po rozvodu se Sāmirem podruhé vdala za pohledného, úspěšného a vzdělaného muže a narodila se jí dcera. Přesto je stále nešťastná a nedokáže se zabavit. Při jednom z jejích hysterických výstupů se ji snaží Suhā uklidnit: „Chtěla jsem se od ní odtáhnout. Její tvář už neležela na mém rameni, ale dotýkala se mého krku, snažila jsem se ignorovat šimrání v žaludku a nehýbala se. Zamotala se mi hlava, ucítila jsem teplé vlhko, třásla jsem se, ale ani jsem se nepohnula. Nūr ke mně stále tiskla obličej. Z jejího horkého dechu se mi znenadání rozbušilo srdce a to, co jsem cítila, mě děsilo. Třásla jsem se, ale nepokusila jsem se odtáhnout. Snažila jsem se s pohledem upřeným na čalounění

---

<sup>152</sup> WHITAKER, B. *Unspeakable Love*. Los Angeles, 2006. s. 83.

<sup>153</sup> AŠ-ŠAJCH, H. *Misku l-ghazāl*. Bejrút 1996. s. 54.

nehýbat. Nūr pochopila, co se se mnou děje, jako kdyby mě vedla krok za krokem, na chvíli přestala, a potom znovu přitiskla svou tvář na můj krk, objala mě a přitáhla k sobě. Krk a ve stejný okamžik i celý zbytek těla mi zaplavila vlna horka, která vytěsnila všechno ostatní. V té chvíli mě napadlo, že mě Nūr líbá a nepřemýšlela jsem o tom, že ve skutečnosti by se měla žena líbat jen s mužem, ne, já chtěla víc. Nūr probudila každý kousek mého těla, k němuž se přiblížila, a rozechvělý jej opustila. Mé křečovitě zatřáté svaly se uvolnily. Najednou jsem si uvědomila, že ležím na zádech. Z nastoleného rytmu a neznámé rozkoše se mi zatočila hlava, ten úžasný rytmus jsem měla ukrytý ve svém podvědomí a teď se vznášel v místnosti jako zbytky páry.<sup>154</sup> Sexuální scéna je současně poetická i explicitní. Přestože postoj spisovatelky k homosexualitě je spíše negativní a považuje ji za známku úpadku společnosti, je její ztvárnění zdrženlivé a ačkoliv se Suhā poté, co si uvědomí, co se stalo, cítí znechuceně, neobjevuje se zde téma víry ani otázka hříchu nebo trestu za jeho spáchání. „Realita se přihlásila o slovo v okamžiku, kdy jsem si uvědomila, že se pod Nūřinou vahou dusím. Zavrtala jsem se pohledem do stropu. Zvedl se mi žaludek a zaplavil mě odpor. Přála jsem si v jedné z těch prasklin na stropě zmizet. (...) Místo toho jsem jen vstala, neodvažovala jsem se podívat na Nūr, kolem sebe ani na svou sukni. Ještě vleže jsem si ji přetáhla přes stehna, bylo mi jasné, že už je nikdy nebudu mít tak ráda jako dřív, nebudu je mýt a natírat krémem a vybírat pro ně co nejhezčí punčochy.“<sup>155</sup> Suhā vyděsí, co udělala a co by to mohlo znamenat a snaží se samu přesvědčit, že není možné, aby byla homosexuálně orientovaná. „Jmenuji se Suhā, je mi dvacet pět let, moje matka je Umm Widād a otec doktor Adnān. Nejsem zvrhlá jako Sahar, i když jsem se s ostatními holkami smála na kluky, bavila se a pomrkávala na ně. Jsem normální.“<sup>156</sup>

Lesbický sex je v románu představován jen jako jedna z alternativ, jak si vynahradiť nedostatek tělesného kontaktu, k němuž vedou poměry v zemi. Přestože navenek zde panuje snaha všechny případné stimuly odstranit, vnitřně to vede jen ke zvýšení touhy a snahy ji nějakým způsobem, byť zakázaným, uspokojit. Nūr, zdá se, je jedno, jestli spí s muži nebo ženami, neboť v minulosti se scházela s muži v ložnici Suhā – její morální úpadek je možné vnímat jako ještě hlubší a komplexnější. „Představila jsem si ji s mužem, vroucí a stejně tak

---

<sup>154</sup> Ibid. s. 46-47.

<sup>155</sup> Ibid. s. 47-48.

<sup>156</sup> Ibid. s. 49.

bezmocnou, poddajnou a ohýbající se jako panenka z těsta, která chce to, co je zakázané. Každou vteřinu bylo lidem připomínáno to, co se tolik zakazovalo a pronikalo jim to do mysli a těl. Dokonce i při nákupu tampónů, voňavky nebo deodorantu prodavač za pultem zčervenál a každá žena věděla, na co myslí, když se na ni usmál, nebo se tvářil netečně. V novinách probíhala kampaň za zákaz vystavování dámského spodního prádla. V jejím čele stálo dvacetileté děvče, které už předtím nadneslo téma náramků a šperků. „Jsou to symboly otroctví,“ psala ta dívka, „připomínají zotročené sluhy a služky. A ozdobené ženy svádí i zpoza šátku a černého hidžábu k cizoložství.“<sup>157</sup>

Aféra s přítelkyní má čistě substituční charakter. Ani zde není možné hovořit o ztvárnění lesbické identity nebo lesbické orientace. Primárním objektem zájmu jak Nūr, tak Suhā, jsou muži. Suhā si s přítelkyní kompenzuje nedostatky v manželském sexuálním životě. „Když už přišel Bāsim výjimečně do ložnice brzy, obvykle jsem ho odmítla. Záleželo na tom, jestli jsem přes den byla hodně nespokojená a měla chuť se mu za to, že pořád ještě trčím v poušti, pomstít. Občas se mi dařilo samu sebe přesvědčit, že to od něj není žádný podvod a že tu opravdu musí zůstat. Že je ve své práci šťastný. Tehdy jsem ho nechávala, aby mě objal a líbal, tiskla jsem se k němu a vzpomínala na dobu, kdy bylo všechno ještě normální.“<sup>158</sup> Suhā život v nové zemi a pozice, do které ji místní společnost staví, frustruje psychicky i fyzicky. Jediné, po čem touží, je vrátit se domů do Libanonu a moct vést opět normální život. „Ať jsem se snažila sebevíc se uvolnit, vnímala jsem každý zvuk zvenčí, poté každý pohyb v posteli a vyvrcholení našeho milování se mi vzdalovalo jako papír hnáný větrem, který vždy, když jsem se k němu přiblížila, odletěl mimo můj dosah. Bývala jsem naštvaná, protože jsem dala najevo, že to chci, ale vrcholu jsem nedosáhla. V noci jsem se převalovala a nemohla usnout, jako kdybych se dopustila nějakého hříchu, jako bych si poprvé uvědomila, že nejsem paní svého těla, že všechno, co se v něm odehrává až po ten nejmenší pór, řídí mé city. A ty nezapomínaly na svou nespokojenost a bouřily se.“<sup>159</sup>

Suhā se, ve snaze něčím si naplnit nový život, vztahu s přítelkyní poddá a nějaký čas v něm dokáže nacházet uspokojení. „Tohle už nebyl žádný experiment. Ochutnala jsem nové ovoce, o kterém jsem se domnívala, že není jedlé. Jenže jsem zjistila, že je sladké k omdlení

---

<sup>157</sup> Ibid. s. 50-51.

<sup>158</sup> Ibid. s. 52-53.

<sup>159</sup> Ibid. s. 53.

a že nedokážu prostě vyplivnout pecky a jít si po svém. Ten tajný poměr završil naše veřejné přátelství. Cítila jsem změnu. Ať už jsem ochutnala jakoukoliv rostlinu, omámila mě a já ztratila paměť. (...) Uvědomovala jsem si, že chystám Umarovi věci, že zvedám telefon, až jsem se musela ptát sebe sama, jestli jsem se opravdu teprve před pár minutami vrátila od Nūr, a jestli jsem opravdu ležela na její posteli, jestli jsme se skutečně líbaly, tiskly se k sobě a proplétaly se.“<sup>160</sup> Poměr nakonec Suhā ukončuje. Prvotním impulsem je taneční výstup lesby, jež se snaží na jednom z večírků svést zpěvačku. Svou roli v rozhodnutí Suhā hrají i výčitky svědomí. „Kdykoliv jsem se s Bāsimem milovala, tiskla jsem se k němu, abych zahnila Nūrín obraz. Bāsim byl ke mně něžný a já se tolik styděla.“<sup>161</sup> Nūr se ale nechce nechat tak lehce odbýt a za Suhā posílá svou matku, která o jejich vztahu nemá ponětí. Suhā tento způsob citového vydírání rozčílí a Nūríně matce vmete do tváře, že má s její dcerou zakázaný poměr. Reakce Nūriny matky dokazuje propastný rozdíl ve vnímání mužského a ženského homosexuálního styku, případně v postoji k mimomanželskému sexu s mužem. „To, co je mezi mnou a Nūr,“ řekla jsem jako by můj hlas nedokázal zformulovat jinou, než tuhle větu a snažila jsem se přitom znít co nejklidněji, „je zakázané, je to hřích.“ Nūrína matka si odkašlala a na chvíli se zadívala svýma ohnivýma očima jinam. (...) „To je špatné, děvče,“ naklonila se ke mně a skoro mi zašeptala do ucha, „moc špatné. Ale cizoložství s mužem je ještě mnohem horší. A ty víš, jak je to mezi Nūr a jejím mužem.“<sup>162</sup> Reakce Nūriny matky jako by vystihovala obecný přístup k ženské homosexualitě, která není vnímána jako skutečná sexuální identita, pouze jako náhražka nepřítomného muže. Dokonce i arabské feministické spisovatelky čas od času poukazují na lesbické vztahy jako na klíč k osvobození od mužské nadvlády.<sup>163</sup> Imān al-Ghafārī z Univerzity Tišrín v Sýrii tvrdí, že: „Feministický diskurs, který vytváří z ženské homosexuality politickou volbu, není osvobozující. Místo toho staví („přirozené“) lesby do obtížné pozice, protože se od nich očekává, že budou naplňovat touhy a fantazie heterosexuálních feministek na úkor svých vlastních lesbických tužeb.“<sup>164</sup>

---

<sup>160</sup> Ibid. s. 53-54.

<sup>161</sup> Ibid. s. 61.

<sup>162</sup> Ibid. s. 69-70.

<sup>163</sup> WHITAKER, B. *Unspeakable Love*. Los Angeles, 2006. s. 86.

<sup>164</sup> AL-GHAFĀRĪ, I. *Is There a Lesbian Identity in the Arab Culture?* (In: WHITAKER, B. *Unspeakable Love*. Los Angeles, 2006. s. 234.)

Vyvozovat obecné závěry ze dvou děl je poněkud obtížné, přesto však lze tvrdit, že se ani u ženských autorek neobjevuje výrazná tendence zobrazit homosexualitu (ať už mužskou či ženskou) jako osobní identitu. Spíše slouží jako metafora nebo nástroj kritiky společnosti. Zároveň je však třeba zdůraznit výrazný rozdíl mezi vnímáním mužské a ženské homosexuality, kdy je ženská homosexualita obecně považována za méně závažné provinění než mimomanželský, předmanželský nebo homosexuální styk. Obecně stále převažuje přesvědčení, že ženy se k projevům lesbické lásky uchylují téměř výhradně kvůli absenci muže, nikoli proto, že by je k tomu vedla jejich přirozená sexuální orientace.



## ZÁVĚR

V předkládané práci jsme se zabývali tématem homosexuality v arabském kulturním prostředí. Naším cílem bylo zachytit vývoj ztvárnění odlišné sexuální orientace v moderní arabské literatuře, tj. dílech, jež vznikala od počátku dvacátého století.

Pro pochopení konstrukce pohledu na problematiku homosexuality jak mužské, tak ženské bylo zapotřebí vyjít z historického vývoje pojmání tohoto jevu, zaměřit se na kořeny, na jejichž základě se formoval (a stále formuje) obecný přístup k odlišné sexuální orientaci. V arabském světě se otázka praktikované homosexuality objevila velice záhy spolu s výkladem Koránu a otázkou, co je dovoleno a co zakázáno. V průběhu staletí se záporný postoj k provozování homosexuality v očích nábožensko-právních autorit neměnil, od abbásovského období (750 – 1258) je však možné pozorovat změnu společenského postoje k homosexuální pederastické lásce a jejímu explicitnímu ztvárnění v milostné poezii. Stejně tak se homosexualita objevuje v oblíbeném žánru *zrcadel princů* a je předmětem anekdot.

Západní kolonizace arabských zemí s sebou nutně přinesla také západní morální principy, které se velice záhy transformovaly do podoby tradičních arabských hodnot. Modernizace společnosti a snaha přiblížit se Západu s sebou přinesla také přehodnocení postoje k homosexualitě a k jejímu vymýcení z veřejného života.

Při analýze vývoje postoje k homosexualitě jsme vycházeli z narativních textů, které vykazují arabskou kulturní identitu, v nichž vystupuje postava či postavy buď s odlišnou sexuální orientací, nebo postava praktikující homosexualitu. Zkoumali jsme osm románů, jež vycházeli v průběhu druhé poloviny dvacátého století do počátku století jednadvacátého (nejstarší analyzované dílo vyšlo poprvé v roce 1947, nejnovější pak v roce 2002) v různých arabských zemích, jedno dílo vyšlo pouze ve Spojených státech a do arabštiny zatím nebylo přeloženo.

Postoj k homosexualitě se během sledovaného časové úseku v arabsky psané próze výrazně vyvinul od názoru, že jde o úchylku, kterou dotyčný trpí jako nemocí, po první pokus zachytit homosexuální identitu. Zároveň však převládá zobrazení homosexuality jako praktiky, jež primárně vychází z absence možnosti uspokojit sexuální potřeby s primárním objektem zájmu (tedy s ženami v případě mužů a s muži v případě žen).



Obecně se dá říci, že smyslem ztvárnění homosexuálních praktik v moderní arabské próze je za prvé zachycení jevu, jenž ve společnosti existuje, ve snaze ztvárnit její podobu bez zamlčování některých jejích rysů – s tímto záměrem vytvořil postavu pederastického homosexuála Kiršy nositel Nobelovy ceny za literatury Nagīb Mahfūz v románu *Hmoždířská ulička* a s až naturalistickou otevřeností ji do své autobiografie *Nahý chléb* zapracoval Muḥammad Šukrī. Za druhé homosexualita funguje jako metaforický nástroj, jak je tomu v románu Sunʿallāha Ibrahīma *Čest*, kde představuje symbol útlaku arabského světa Západem. Za třetí je zde snaha ztvárnit homosexuální partnerský vztah jako rovnocenný partnerskému vztahu heterosexuálnímu. Příkladem třetího postoje je anglicky psaný román *Koolaid*s v emigraci žijícího Libanonce Rabiha Alameddineho svým přístupem k odlišné sexuální orientaci však spíše vybočuje. A za čtvrté je téma homosexuality využíváno účelově ve snaze přitáhnout pozornost a odlišit dílo, které by jinak patrně příliš nevyniklo, jako je tomu v případě *Kamene smíchu* Hudā Barakāt.

Většinový přístup k homosexualitě pojímá tento jev jako negativní, důsledek westernizace společnosti, absence pevných morálních hodnot a dekadence elit, jako v případě obrazu lesbického vztahu v díle Hanān aš-Šajch *Vůně gazely*. Přestože se v moderní arabské próze začíná objevovat snaha o zachycení homosexuální identity (*Jakubijánův dům* ʿAláʾ al-ʿAswānīho), stále ještě zůstává kdesi na půli cesty mezi čistě záporným přístupem a přijetím homosexuality jakožto součásti moderní společnosti.

Primární přístup k homosexuálnímu jednání vychází z postoje, dle něhož je homosexuální orientace získaná, nikoli vrozená. Románové postavy si libovolně volí sexuální partnery obou pohlaví, aniž by při této volbě hrál roli primární objekt sexuálního zájmu. Stereotypně se v dílech egyptských autorů objevují postavy Hornoegyptanů, kteří nemají problém s aktivní participací na homosexuálním styku (postava ʿAwīse z *Událostí v Šafránové uličce* Gamāla al-Ghītānīho; ʿAbda a Idrīse z *Jakubijánova domu* ʿAláʾ al-ʿAswānīho). Soudě dle přístupu spisovatelů, je tedy možné sexuální orientaci změnit vlastní vůlí (jako to udělá hrdina *Kamene smíchu* Hudā Barakāt) nebo v případě absence ženy/muže dočasně volit jako „náhradu“ dostupného partnera stejného pohlaví.

Obraz homosexuality se tedy v moderních arabských narativních textech objevuje. Jeho výskyt není ojedinělý, zároveň však neplatí za běžné téma. Pojetí tohoto jevu balancuje na hraně negativního a neutrálního postoje, pozitivně laděné ztvárnění homosexuálních

vztahů se vyskytuje pouze u díla, jež není určeno primárně arabskému okruhu čtenářů. Otázkou nadále zůstává, jakou roli při vytváření postav bez pevně dané sexuální orientace sehrává autorská autocenzura, zda spisovatelé ve svých dílech zachycují své skutečné postoje k tomuto jevu, anebo jej takto zobrazují proto, že se oprávněně obávají, že by čtenáři jinou podobu nedokázali či nechtěli akceptovat a že společnost na jiný přístup není připravena.

## Seznam použité literatury

ALAMEDDINE, R. *Koolaid's*. 1<sup>st</sup> ed. New York: Picador USA, 1999. ISBN 0-312-20658-5.

ALI, K. *Sexual Ethics and Islam*. 1<sup>st</sup> ed. Oxford: Oneworld Publications, 2006. ISBN-10 1-85168-456-5.

ALLEN, R., KILPATRICK, H., MOOR E. de, eds. *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*. 1<sup>st</sup> ed. Londýn: Saqi Books, 1995. ISBN 0 86356 075.

ARENAS, R. *Než se setmí*. 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1994. ISBN 80-202-0480-6.

AL-'ASWĀNĪ, <sup>C</sup>A. *Imārat Ja'qūbijān* [Jakubijánův dům]. 7. vyd. Káhira: Madbūlī, 2005.

BAJŪMĪ, M. *Šudhūdh al-džínsí fī l-adabi l-misrī* [Homosexualita v egyptské literatuře]. 1. vyd. Káhira: Dār Nūr, 2009.

BARAKĀT, H. *The Stone of Laughter*. 1<sup>st</sup> ed. New York: Interlink Books, 1995. ISBN 1-56656-190-6.

BOSWORTH, C. E., DONZEL, E., LEWIS, B., PELLAT, Ch., eds. *Encyclopedia of Islam*. 2<sup>nd</sup> ed. Leiden: Brill, 1986. ISBN 90-04-07819-3.

AL-GHĪTĀNĪ, G. *Waqā'ir hārati z-za'farānī* [Události v Šafránové uličce]. 2. vyd. Káhira: Madbūlī, 1985.

*Fiqh as-sunna* [Právní kodex]. Káhira: Dār at-turāt.

FORSTER, E. M. *Maurice*. 1<sup>st</sup> ed. Londýn: Edward Arnold, 1971. ISBN 0-7131-5600-7.

IBRAHĪM, S. *Tilka r-rā'iha* [Tato vůně]. 3. vyd. Káhira: Dār al-Hudā, 2003.

IBRAHĪM, S. *Šaraf* [Čest]. 1. vyd. Káhira: Dār al-Hilāl, 1997.

- JEMEK, V. *O prašivém houfci*. 1. vyd. Praha: Torst, 2001. 80-7215-155-X.
- KAJKĀ'ŪS. *Kniha rad*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1977.
- Korán*. 4. vyd. Praha: Academia, 2000. ISBN 80-7309-992-6.
- KUGLE, S. *Sexuality, Diversity, and Ethics in the Agenda of Progressive Muslims*. In: Safi, O. ed. *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. 1<sup>st</sup> ed. Oxford: Oneworld Publications, 2003. ISBN 1-85168-316-X.
- LAGRANGE, F. *Male Homosexuality in Modern Arabic Literature* In: Ghoussoub, M., Sinclair-Webb E. eds. *Imagined Masculinities*. 1<sup>st</sup> ed. Londýn: Saqi Books, 2000. ISBN 0 56356 042 3.
- MAHFŪZ, N. *Zuqāq al-midaqq* [Hmoždířská ulička]. Vydání neuvedeno. Káhira: Dār aš-šurūq. Nedatováno.
- MANN, T. *Smrt v Benátkách*. 3. vyd. Praha: Odeon, 1973.
- MASSAD, J. R. *Desiring Arabs*. 1<sup>st</sup> ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2008. ISBN-10 0-226-50959-1.
- MORRISOVÁ, P. *Literatura a feminismus*. 1. vyd. Brno: Host, 2000. ISBN 80-86055-90-6.
- MURAY S. O., ROSCOE, W., eds. *Islamic Homosexualities Culture, History and Literature*. 1<sup>st</sup> ed. New York: New York University Press, 1997. ISBN 0-8147-7468-7.
- OLIVERIUS, J. *Moderní literatury arabského východu*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1995. ISBN 80-7184-043-2.
- ONDŘÁŠ, F. *Moderní egyptská próza v osmdesátých a devadesátých letech dvacátého století*. 1. vyd. Praha: SET OUT, 2003. ISBN: 80-86277-30-5.
- PETERS, R. *Crime and Punishment in Islamic Law Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*. 1<sup>st</sup> ed. New York: Cambridge University Press, 2005. ISBN-10 0-521-79670-9.
- PETRÁČEK, K. *Cestou karavan*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1975.

EL-ROUAYHEB, K. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*. 1<sup>st</sup> ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2005. ISBN 0-226-72988-5.

AŠ-ŠAJCH, H. *Misku l-ghazāl* [Vůně gazely]. 2. vyd. Bejrút: Dār al-adab, 1996.

ŠUKRĪ, M. *Al-chubz al-hāfi*. [Nahý chléb]. 1. vyd. Tanger: Dār as-Sáqí, 1982.

TOLEDANO, E. R. *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt*. 1<sup>st</sup> ed. New York: Cambridge University Press, 1990. ISBN-13 978-0521534536.

WHITAKER, B. *Unspeakable Love Gay and Lesbian Life in the Middle East*. 1<sup>st</sup> ed. Londýn: Saqi Books, 2006. ISBN-10 0-520-25017-6.

WOODS, G. *A History of Gay Literature*. 1<sup>st</sup> ed. Londýn: Yale University Press, 1998. ISBN 0-300-07201-5.

ZIMMERMAN, B. ed. *Encyclopedia of Lesbian and Gay Histories and Cultures*. 1<sup>st</sup> ed. New York: Garland Publishing, 1999. ISBN-10 0-815-31920-7.

#### **Internetové zdroje:**

ARMSTRONG, K. *Not-so-holy matrimony*.

URL: <http://www.guardian.co.uk/comment/story/0,,987573,00.html>.

*Bible. Překlad 21. století*. URL: <http://online.bible21.cz/bible.php?kniha=genesis>.

ḤUSAJN, T. *Al-Ajjām* [Kniha dní]. URL: [www.tunisia-sat.com](http://www.tunisia-sat.com).

## Resumé

Tato diplomová práce se zabývá zpracováním tématu homosexuality v moderní arabské próze, tedy v dílech vznikajících v arabském kulturním prostředí od počátku dvacátého století. Smyslem předkládané diplomové práce bylo přinést ucelený pohled na zobrazení tématu homosexuality v arabské literatuře, neboť ztvárnění odlišné sexuální orientace je ve světové, neřku-li české arabistice věnována pozornost jen výjimečně.

Práce je rozčleněna na dvě hlavní části. V první přináší stručný přehled historického vývoje pohledu na homosexualitu v arabském světě, jak z hlediska náboženského, tak kulturně sociálního, na němž se snaží ilustrovat kořeny, ze kterých vzešel postoj nábožensko-právních autorit, způsob jakým otázku homosexuality pojímá islám a rozpor mezi přístupem společnosti a náboženství.

Ve druhé části je analyzováno osm narativních celků, jejichž autoři pocházejí z různých regionů arabské světa či jsou arabské původu. Jedná se o díla jak mužů, tak žen, kteří do své tvorby zapracovávají téma homosexuality. Primární snahou je přinést ucelený pohled na obraz odlišné sexuální orientace v dílech arabských autorů v průběhu druhé poloviny dvacátého století a počátku století jednadvacátého (nejstarší analyzovaný text pochází z roku 1947, nejnovější pak z roku 2002).

Při zkoumání zvolených narativních textů jsme dospěli k závěru, že téma mužské homosexuality je na rozdíl od homosexuality ženské v arabské moderní próze relativně hojně zastoupeno. Zároveň lze však obecně říci, že homosexuální chování je ve většině případů pojímáno jako substituce absentujícího objektu primárního sexuálního zájmu. Začínají se objevovat první pokusy o zachycení homosexuální identity, které však zatím zůstávají na půli cesty mezi tradičním chápáním homosexuality jako těžkého hříchu a odsouzeníhodného chování a přístupem k odlišné sexuální orientaci jako k přirozeně dané, neměnné součásti identity jedince.



## Summary

This thesis deals with the theme of the homosexuality in the modern Arabic prose, that is to say with the books written in the Arabic cultural environment since the beginning of the twentieth century. The aim of this thesis was to provide a solid view of the way the homosexuality is presented in the Arabic literature, because the interpretation of different sexual orientation is in the world Arabic studies, let alone in the Czech Arabic studies, really rare.

This thesis is divided into two major parts. The first one offers a brief abstract of the historical development of the view on the homosexuality in the Arab world, both from the religious and cultural social point of view. We've tried to show the roots from which grew up the attitude of the religious and legal authorities, the way Islam deals with the homosexuality and the contradictions between the approaches of the society and the religion towards the homosexuality.

In the second part we've analyzed eight narrative units written by authors coming from the different regions of the Arab world or of Arabic descent. The authors of those books are both men and women and all of them deal with the issue of the homosexuality in their works. The primary objective here is to create a holistic view of the way in which a different sexual orientation is treated in the books by Arab authors in the course of the second part of the twentieth century and in the beginning of the twenty-first century (the oldest text we analyzed is from 1947 and the newest one is from 2002).

In the process of analyzing the narrative texts we discovered that the theme of male homosexuality, unlike the female homosexuality, is rather quite common in modern Arabic prose. At the same time we can say, that in general the homosexual behavior is in majority of the cases presented as a substitution for the missing object of the primary sexual interest. We can see attempts to depict the homosexual identity, which go however still only a half way between the traditional view of the homosexuality as a grave sin and the deplorable behavior and the acceptance of the different sexual orientation as a natural given identity of a person which cannot be changed.